LESFI

SUJIAT ZUBAIDI
MOHAMMAD MUSLIH

KRITIK EPISTEMOLOGI & MODEL PEMBACAAN KONTEMPORER

جامعة دار السلام كونتور

UNIVERSITY OF DARUSSALAM GONTOR

بسم الله الرحمن الرحيم

Sanksi Pelanggaran Pasal 72
Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana penjara paling singkat 1 (satu) buian dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000.00- (satu juta rupiah) atau paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, dan menjual kepada umum suatu ciptaan dan barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait, sebagaimana dimaksud ayat (1) dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

KRITIK EPISTEMOLOGI DAN MODEL PEMBACAAN KONTEMPORER

Penulis:
Sujiat Zubaidi
Mohammad Muslih

LESFI
LEMBAGA STUDY FILSAFAT ISLAM

KRITIK EPISTEMOLOGI DAN MODEL PEMBACAAN KONTEMPORER

Penulis:
Sujiat Zubaidi
Mohammad Muslih

Editor:
Mohammad Muslih

Penerbit:
LESFI
Jl. Solo Km. 8, Nayan No. 108A, Maguwoharjo, Yogyakarta
Telp./Fax. (0274) 486872; E-mail: kks_jogja@yahoo.com

Cetakan Kedua, Desember 2018

ISBN: 978-979-5670-40-7

KATA PENGANTAR

Jika ide pembaharuan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla disebut sebagai awal modernisasi dalam pemikiran Islam, maka proses modernisasi itu sudah berjalan tidak kurang dari dua abad lamanya. Dan, jika proses modernisasi itu dikatakan berhasil, maka mestinya sudah cukup waktu dan bukti bahwa ide pembaharuan itu terintegrasi dalam kesadaran umat Islam. Namun, apa yang terjadi pada umat Islam, termasuk di Indonesia, selama ini tradisi selalu dilihat dengan kacamata tradisi sebagaimana yang terjadi pada kaum tradisional (*salafiyah*) di satu sisi atau tradisi selalu dilihat dengan kacamata modernitas sebagaimana yang dilakukan kaum reformis pada sisi yang lain. Makanya kaum tradisional selalu berada pada posisinya yang tradisional itu. Mulai tradisi intelektualisme yang dikembangkan, model dan corak pendidikan, sampai keberagamaan mereka tidak pernah terpegaruh oleh hiruk-pikuknya pembaharuan. Ide-ide pembaharuan lebih dipandang sebagai tantangan yang perlu diwaspadai dari pada untuk diterima. Ini terjadi pada sebagian besar muslim Indonesia, bahkan juga, yang terjadi pada umat ini. Kondisi seperti ini tentu menggelisahkan kaum reformis. Mereka melihat ada 'penyakit' yang menjangkiti umat Islam ini. Maka kemudian ada yang mengobatinya dengan rasionalisasi, purifikasi, [neo]modernisasi, bahkan sekularisasi.

Sampai saat ini, dua abad sudah masa modernisasi di dunia Arab-Islam, dan kurang lebih satu abad modernisasi (pemikiran) Islam di

Indonesia, nalar tradisi masih tetaplah tradisional, sementara upaya modernisasi, termasuk dengan para reformisnya tak henti-hentinya menuai kritik, terutama dari kalangan muda-menengah. Maka, di sinilah barangkali ada benarnya juga sebagian pengamat yang mengatakan, modernisasi Islam itu sebenarnya tidak berhasil. Atau, kalau tetap dikatakan berhasil, kenyataannya memang masih bersifat elitis. Meminjam kalimat Hasan Hanafi, umat Islam umumnya lebih merasa *at home* dengan tradisi ketimbang modernitas, karena tradisi telah menyatu dalam kesadaran sejak empat belas abad lalu, sementara modernitas baru datang tidak lebih dari dua ratus tahun lalu. Artinya, jika dapat diilustrasikan dalam sebuah gambar maka seperti segitiga sama sisi yang dipotong garis di tengah; bagian atas, yakni bagian kecil adalah gambaran Islam modernis yang sudah relatif maju, sedang bagian bawah atau bagian terbesar, menunjukkan kondisi tradisional. Kalangan muda-menengah sebagaimana disebut itu, dapat saja lahir dari kelompok reformis, tetapi umumnya dari kelompok tradisionalis yang merasakan adanya anomali bahkan krisis dalam pola pikirnya, bahkan barangkali pola keberagamaannya, namun ada juga yang sejak semula melihat apapun upaya modernisasi itu harus ditolak karena *laisa minna*.

Selanjutnya perkembangan pemikiran Islam mengalami episode yang sama sekali baru yakni saat terjadi peperangan 6 hari, yang berakhir dengan kekalahan Arab oleh Israel pada Juni 1967. Tampaknya peristiwa itu merupakan tonggak bagi lahirnya suatu kesadaran baru: "*limadza taakhkharal muslimun wa taqaddama ghairuhum*"? Autokritik itu berlanjut, sebenarnya ada apa dengan tradisi kita dan ada apa dengan modernitas, bagaimana semestinya memperlakukan keduanya? Sejak saat itu, isu "tradisi dan modernitas" (*al-turâts wa al-hadâtsah*) menjadi isu tersanter dalam pemikiran Arab kontemporer. Apakah tradisi harus dilihat dengan kacamata modernitas ataukah modernitas harus dilihat dengan kacamata tradisi atau bisakah keduanya dipadukan?

Menjawab persoalan mendasar itu, berkembang varian-varian pemikiran keislaman baru, yang kemudian dikenal dengan pemikiran Islam kontemporer. Sejumlah pemikir lahir dan menawarkan gagasan mereka, seperti Abied al-Jabiri, Arkoun, Syahrur, Hasan Hanafi, dll. Umumnya mereka melihat bahwa bangunan *episteme*, *'aqal*, atau sistem pengetahuan yang menjadi basis tumbuh-kembangnya ilmu pengetahuan dan juga tradisi (*turâts*) mesti dibaca dengan cara yang baru. Demikian juga dengan modernitas (*hadâtsah*). Keduanya harus bisa dibaca secara kreatif, dengan 'model' pembacaan kontemporer (*qira'ah mu'ashirah*). *Turâts* tidak hanya dibaca secara harfiah tetapi sampai pada basis pembentuknya untuk menemukan makna potensial sehingga bisa ditransformasikan di zaman kita. Tidak sebagaimana perpektif modernisme, apa saja yang datang dari Barat diterima tanpa kritik, bahkan dianggap pasti baik dan benar. Dalam pembacaan kontemporer, *hadâtsah* juga harus dibaca secara kritis, dengan kritik, dengan mengambil jarak, juga untuk membongkar basis filosofis dan ideologisnya. Di sinilah peran oksidentalisme sebagai perspektif. Setelah keduanya dibaca secara kritis-kreatif, lalu terbangun konstruksi pemaknaan yang baru. Model pembacaan seperti inilah yang disebut dekonstruksi-rekonstruksi, khas pemikiran kontemporer. Semua ini bisa dilakukan, tentu diawali dengan asumsi bahwa baik *turâts* maupun *hadâtsah* sama-sama bersifat historis, juga satu hal yang tidak lazim di masa-masa sebelumnya.

Mengambil sebagian aspek paling krusial dari wacana pemikiran Islam kontemporer, buku ini hadir untuk melibati diskursusnya. Disebut demikian, karena buku ini tidak hanya menyajikan pembahasan mengenai "Kritik Epistemologi" yang merupakan grand proyek pemikiran Islam Kontemporer, tetapi juga membahas "Model Pembacaan Kontemporer" sebagai cara baca baru. Secara umum, buku ini terbagi ke dalam tiga pembahasan utama, yaitu bagian pertama "Kritik Epistemologi dan Pembangunan Tradisi Ilmiah. Pada bagian

ini, disajikan 5 artikel pilihan, dimulai dengan pembahasan tentang signifikansi dan peran filsafat ilmu dalam aktivitas ilmiah, dilanjutkan dengan penelusuran terhadap basis epistemologi keilmuan Islam, terutama studi al-Qur'an, filsafat ketuhanan, baik yang bercorak manthiqiy maupun yang bercorak intuitif.

Bagian kedua membahas "Wacana Pemikiran Islam Kontemporer". Pembahasan ini mengajak pembaca untuk memasuki diskursus pemikiran Islam kontemporer, baik sebagai mode pemikiran (*mode of thought*) maupun sebagai model pembacaan (*qira'ah mu'ashirah*). Bagian kedua ini juga dilengkapi dengan kajian dan sekaligus pembacaan terhadap wacana *gender equality*, wacana masyarakat madani, dan model kritik epistemologi ilmu fiqh oleh Khaled Abou al-Fadl, sebagai varian wacana keislaman yang berkembang di era kontemporer ini. Sementara bagian ketiga, mengupas persoalan "Etika dan Problem Pamaknaan". Diawali dengan pembahasan mengenai perspektif etika dalam studi filsafat, dilanjutkan refleksi terhadap makna peristiwa hijrah, peran ke-diri-an manusia dalam menggapai kemulyaan dan keadilan Ilahi; yang bisa dikatakan sebagai aplikasi etika dalam kehidupan ini.

Dengan selesainya penulisan buku ini, secara khusus kami sampaikan ucapan terima kasih kepada Bapak KH. Kafrawi Ridwan, MA, Rektor ISID Gontor, yang telah memberikan kesempatan dan dukungan kepada kami untuk mengembangkan Jurnal Tsaqafah, sebagai jurnal ilmiah terakreditasi, di mana beberapa artikel terpilih disajikan dalam buku sederhana ini. Dan, patut disyukuri bahwa dengan pengembangan jurnal ilmiah ini tampaknya telah turut mendorong bagi terbangunnya tradisi ilmiah di lingkungan ISID Gontor, yang ditunjukkan dengan dinamika dan produktivitas ilmiah para dosen dan mahasiswa, baik dalam penyelenggraan seminar, diskusi berkala, penulisan buku, artikel ilmiah dan populer, maupun penerbitan jurnal fakultas dan prodi. Ucapan terima kasih juga kami

sampaikan ke semua Wakil Rektor ISID Gontor, juga kepada Ketua Lemlit atas segala bantuan dan supportnya, serta semua pihak yang telah memberikan dukungan bagi terselesikannya buku ini.

Akhirnya, penulis berharap semoga karya sederhana ini dapat diterima oleh masyarakat, sebagai upaya memberikan sumbangan pemikiran untuk menjawab persoalan keislaman terutama di era kontemporer ini. Tak lupa, kritik dan saran dari segenap pembaca selalu penulis harapkan, agar dicapai tingkat produktivitas yang lebih tinggi lagi. Semoga Allah berkenan meridlai langkah ini.

Yogyakarta, Desember 2018

MM & SZS

CONGRATULATIONS
AND BEST WISHES

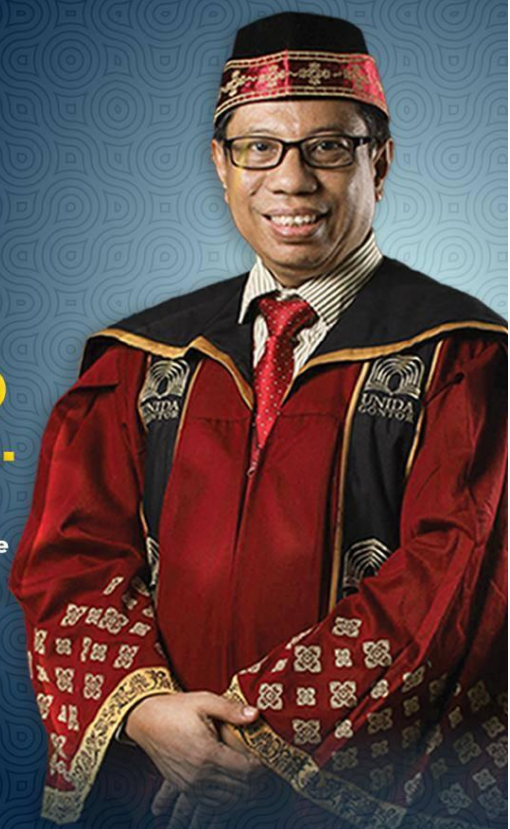
On the Inauguration of

PROF. DR. MOHAMMAD MUSLIH,M. A.

as Professor of Philosophy of Science
University of Darussalam Gontor

Monday
7 July
2025

May Your Knowledge Continue to Enlighten and Benefit the Ummah



unida.gontor Universitas Darussalam Gontor gontortv

DAFTAR ISI

Kata Pengantar v
Daftar Isi xi

Bagian Pertama

KRITIK EPISTEMOLOGI DAN PEMBANGUNAN TRADISI ILMIAH 1

1 Filsafat Ilmu Dan Posisinya Dalam Kegiatan Ilmiah 3
2 Epistemologi Penafsiran Ilmiah al-Qur'an 29
3 Signifikansi Ilm Al-munasabah dalam Studi Al-Qur'an 61
4 Kritik Ibn Rusyd terhadap Filsuf tentang Filsafat Ketuhanan 83
5 Pengetahuan Intuitif Model Husserl dan Suhrawardi 109

Bagian Kedua

WACANA PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER 149

6 Pemikiran Islam Kontemporer, Antara Mode Pemikiran dan Model Pembacaan 151
7 Bangunan Wacana Gender 177
8 Menelusuri Tafsir Gender Amina Wadud Muhsin 211
9 Membongkar Logika Penafsir Tunggal Agama 237
10 Wacana Masyarakat Madani: Dialektika Islam Dengan Problem Kebangsaan 261

Bagian Ketiga

ETIKA DAN PROBLEM PAMAKNAAN **283**
11 Perspektif Etika Dalam Studi Filsafat 285
12 Etos Dinamis Dalam Islam: Memaknai Substansi Hijrah 301
13 Sir Muhammad Iqbal: Esensi Filsafat Ego dalam Asrar-i Khudi 325
14 Antara Teodisi dan Monoteisme: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi 345

Bagian Pertama

Kritik Epistemologi dan Pembangunan Tradisi Ilmiah

1 FILSAFAT ILMU DAN POSISINYA DALAM KEGIATAN ILMIAH

Mohammad Muslih

Pendahuluan

Memasuki dunia akademis berarti memasuki dunia ilmiah. Dunia ilmiah selamanya selalu terkait dengan proses pembacaan terhadap berbagai karya ilmiah dan proses penemuan (*discovery*) karya ilmiah. Membaca karya ilmiah dan bahkan membaca pada umumnya ternyata harus lebih dulu mengenali objek yang dibacanya. Masing-masing karya ternyata memiliki pola pikir atau kerangkanya sendiri-sendiri. Demikian juga, jika bermaksud menghasilkan karya ilmiah, seperti menganalisis fakta, mengungkap pemikiran, atau melakukan riset, menulis di majalah, koran dan jurnal; perlu memetakan dari sudut pandang mana memasukinya. Concern tentang hal ini mengajak kita untuk melihat kerangka pikir di balik kerja ilmiah. Kerangka pikir di balik kerja ilmiah inilah yang disebut Filsafat Ilmu (*Philosophy of Science*).

Dalam sejarah perkembangan ilmu, peran Filsafat Ilmu dalam struktur bangunan keilmuan tidak bisa disangsikan. Sebagai landasan filosofis bagi tegaknya suatu ilmu, mustahil para ilmuwan menafikan peran Filsafat Ilmu dalam setiap kegiatan keilmuan, karena tidak ada ilmu yang tidak memiliki landasan filosofis. Seiring dengan itu, kesadaran untuk meningkatkan mutu akademik di kalangan akademisi,

membuat disiplin ini semakin dirasakan peran pentingnya. Maka wajar jika Filsafat Ilmu menjadi mata kuliah yang tidak hanya diminati, tetapi dibutuhkan, baik di lingkungan Program Pascasarjana, yang memang sebagai 'ujung tombak' pengembangan ilmu, maupun pada Program Sarjana (S-1) yang bisa dikatakan sebagai 'pembuka jalan' bagi terbentuknya dasar-dasar bangunan tradisi ilmiah. Itulah yang menjadi alasan, mengapa filsafat ilmu diajarkan di hampir semua program studi (departemen) di perguruan tinggi.

Kegelisahan tentang hal ini mengajak kita untuk melihat kerangka di balik kerja ilmiah. Kerangka di balik kerja ilmiah inilah yang biasa disebut filsafat ilmu. Apa sebanarnya tawaran filsafat ilmu dalam pembangunan tradisi ilmiah? Bagaimana posisinya dalam pengembangan ilmu pengetahuan, dan bagaimana pula pengembangan ilmu itu mesti dilakukan? Inilah beberapa persoalan yang akan diuraikan pada makalah ini.

Tawaran Filsafat Ilmu

Filsafat Ilmu [Philosophy of Science / Falsafat al-'Ilm] ialah: "satu bidang ilmu yang memiliki lingkup kajian tentang hakikat ilmu pengetahuan dalam pandang kefilsafatan". Secara umum, Filsafat

---

[1]Filsafat Ilmu sebagai disiplin ilmu ini sering dikenal dengan "Pengantar Filsafat Ilmu", pembahasan utamanya berisi 'perkenalan' terhadap sejarah perkembangan filsafat sebagai suatu disiplin ilmu. Lihat misalnya karya M. Toyibi (ed.), *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999, cet ke-2); Drs. M. Zainuddin, MA, *Filsafat Ilmu, Perspektif Pemikiran Islam,* (Malang: Bayumedia, 2003); termasuk kateori ini, karya Bahtiar Amtsal; Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu, sebagai Pengantar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Klaten: PT. Intan Pariwara, 1997). Ada lagi yang menampilkan ulasan tentang ilmu dari sudut pandang 'filsafat'. Untuk tipe ini bisa dirujuk beberapa buku misalnya: Van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan, Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu,* (Jakarta: Gramedia, 1992); The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu,* (Yogyakarta: Liberty, 1991); Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer,* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1985); C. Verhak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu,* (Jakarta: PT. Gramedia,1991)

Ilmu dapat dipahami dari dua sisi, yaitu sebagai disiplin ilmu[1] dan sebagai landasan filosofis ilmu pengetahuan.[2]

1. Filsafat Ilmu sebagai disiplin ilmu

Sebagai disiplin ilmu, Filsafat Ilmu merupakan cabang dari ilmu filsafat,[3] dengan demikian, juga merupakan disiplin filsafat khusus yang mempelajari bidang khusus, yaitu ilmu pengetahuan. Maka mempelajari Filsafat Ilmu berarti mempelajari secara filosofis berbagai hal yang terkait dengan ilmu pengetahuan. Di sini Filsafat Ilmu dilihat secara teoritis, yang dimaksudkan untuk menjelaskan "apa", "bagaimana" dan "untuk apa" ilmu pengetahuan itu. Tiga persoalan ini lazim disebut ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu pengetahuan.

Persoalan utama ontologi ilmu adalah apa bangunan dasar (*fundamental structure*) sehingga sesuatu itu disebut ilmu atau kapan sesuatu itu disebut ilmiah. Umumnya pembahasan ontologi dikaitkan dengan garis pembatas antara apa yang ilmiah dengan yang tidak ilmiah. Persoalan ini, membawa kepada pembahasan tentang kriteria ilmiah. Sepanjang kajian filsafat ilmu, hal mendasar dari apa yang

---

[2]Di sini, Filsafat Ilmu tampil sebagai kerangka filosofis yang mendasari proses keilmuan. Pembahasan, umumnya berisi diskusi dan tawaran tentang paradigma atau teori, misalnya karya-karya berikut: Jürgen Habermas, *Knowledge and Humam Interest*, (Boston: Beacon Press, 1971b); Jürgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi,* terj. Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1990); Jürgen Habermas, *Theory and Practice,* (London: Heinemann, 1974); Harold I. Brown, *Perception, Theory, and Commitment: the New Philosophy of Science,* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977); Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1987); Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek", dalam *Basis,* Maret, 1991; Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990)

[3]A. Cornelius Benjamin, "Science, Philosophy of", dalam Dagobert D. Runes, ed., *Dictionary of Philosophy,* (Totowa: Littlefield, Adams, 1975), p. 284; lihat juga R. Harre, "Philosophy of Science, History of", dalam Paul Edwards, ed. *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 6 (New York: Macmillan & Free Press, 1967), p. 289

disebut ilmiah, adalah jika ada penjelasan tentang logika penemuannya (*logic of discovery*), makanya "yang ilmiah" mesti bersifat rasional, logis dan dapat dipertangungjawabkan. Sudah tentu, selain itu, ada sejumlah kriteria yang lainnya.

Epistemologi ilmu adalah pembahasan tentang *reason* (Immanuel Kant),[4] *episteme* (Michel Faucoult),[5] dan *scientific paradigm* (Thomas S. Kuhn),[6] *al-'aql* seperti *al-'aql al-islami* (Mohammad Arkoun),[7] *'aql al-'arabiy* (Mohammed Abed al-Jabiri),[8] ada yang menggunakan istilah *al-khithab* [*al-khitab al-diniy*, Nasr Hamid Abu Zayd],[9] yang tumbuh di atasnya ilmu pengetahuan. Ujud dari epistemologi ilmu ini adalah aliran-aliran pemikiran, madzhab pemikiran atau *school of thought*. Dengan demikian, aktifitas ilmiah, teori, produk-produk ilmu yang ada ini terlahir dari madzhab-madzhab besar pemikiran. Artinya, corak dan karakter keilmuan dari ilmu tertentu sangat ditentukan oleh pola pikir yang mendasarinya. Pembahasan epistemologi selalu berakhir dengan dua hal, yang mana menjadi elemen pokok dari epistemologi: *Pertama,* struktur nalar (بنية العقل), yang pada dasarnya adalah unsur-unsur pokok dari aliran pemikiran itu,

---

[4]Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)

[5]Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences,* (New York: Vintage Books, 1994)

[6]Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989)

[7]Mohammad Arkoun, *Qadhaya fi Naqd al-Aql al-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawm?*, (Dar al-Thali'ah). Lihat juga Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-'Aql al-Islami 'inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali'ah).

[8]Mohammed Abied al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2002); *Binyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2004)

[9]Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Mesir: Sina li.al-Nashr, 1994)

[10]Abied al-Jabiri, *Takwîn...*, p. 5-6 & 13-16.

yang membedakannya dengan aliran pemikiran yang lain. *Kedua*, proses pembentukan nalar (تكوين العقل), yaitu aspek kesejarahan (*historicity*) dari epistemologi itu.[10] Dengan demikian, (a) Struktur nalar itu tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan melalui proses kesejarahan yang panjang, dari yang masih cair, terbuka, kemudian menjadi baku, tertutup, dan menjadi terstruktur setelah melalui proses reifikasi. (b) Struktur nalar itu bersifat historis, bukan *given*, *natural*, apalagi *revealed*. (c) terkait sifatnya yang historis itu, maka struktur nalar masih *qabil li al-niqasy, qabil li al-taghyir.*

Sementara dalam aksiologi ilmu, ilmu dilihat dari sudut "peran dan tanggungjawabnya" terhadap masyarakat dan sejarah, maka perhatian terhadap sosiologi dan sejarah ilmu menjadi pembahasan utama. Aksiologi ilmu bisa dikatakan pembahasan untuk melihat adanya kaitan antara aktivitas ilmiah dengan sistem nilai yang bersumber dari kehidupan masyarakat, tradisi dan budaya, ataupun dari agama. Konsekuensinya, terdapat diskusi mengenai: apakah ilmu itu bebas nilai atau bernilai? Mungkinkah ilmu itu bebas nilai?

2. Filsafat Ilmu sebagai landasan filosofis bagi ilmu pengetahuan.

Di sini jelas Filsafat Ilmu lebih dilihat dalam hal fungsinya, bahkan aplikasinya dalam kegiatan keilmuan.[11] Sebagai landasan filosofis bagi tegaknya suatu ilmu, maka mustahil para ilmuwan menafikan peran Filsafat Ilmu dalam setiap kegiatan keilmuan. Dalam pandangan filsafat ilmu, proses dan hasil keilmuan pada jenis ilmu apapun, sangat ditentukan oleh landasan filosofis yang mendasarinya, yang memang berfungsi memberikan kerangka, mengarahkan, menentukan corak dari keilmuan yang dihasilkannya. Landasan

[11]Stephen E. Toulmin, "Science, *Philosophy of*",*The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia: Knowledge in Depth, vol 16,* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 15th edition, 1982), p. 376; lihat juga A. Cornelius Benjamin, "Science, Philosophy of", dalam Dagobert D. Runes, ed., *Dictionary of Philosophy,* (Totowa: Littlefield, Adams, 1975), p. 284-285

filosofis dimaksud adalah *kerangka teori* (*theoretical framework*), *paradigma ilmiah,* dan *asumsi dasar*. Ketiga hal inilah yang di sini disebut dengan filsafat ilmu.

Kerangka teori

Teori itu temuan ilmuwan, setelah melakukan penelitian ilmiah terhadap masalah tertentu dalam lingkup bidang ilmu tertentu. Sehingga setiap teori ada yang penemunya dan ada rumah tempat tinggalnya, yaitu disiplin ilmu tertentu. Ciri ini yang membedakannya dengan konsep (*al-tashawwur*). Konsep merupakan hasil dari abstraksi (*al-tajrid*) setelah upaya pengindraan yang umumnya biasa dilakukan manusia, sehingga konsep bisa dikatakan masih liar, tidak bisa seseorang mengklaim temuannya.

Teori itu pada dasarnya merupakan penyederhanaan atau simplifikasi dari kompleksitas realitas. Dalam rangka demikian, teori bisa berujud skema, bagan, atau *mind mapping*. Inilah yang disebut framework, atau *theoretical framework*. Itulah sebabnya, setiap teori berkonsekuensi metodologis tertentu, sehingga metodologi itu sangat tergantung teori yang digunakan. Dalam arti sempit, metodologi bisa jadi sama dengan metode, yang sama-sama berarti cara. Namun dalam aktivitas ilmiah, keduanya memiliki wilayahnya masing-masing. Metode itu wilayahnya teknis, maknanya proses dan prosedur, sedang metodologi wilayahnya filosofis, maknanya *logic of discovery* (logika penemuan). *Logic of discovery* itu secara sederhana bisa dimengerti sebagai langkah-langkah rasional dari aktivitas ilmiah yang membawa atau menggiring kepada kesimpulan, atau ditemukan temuan baru sebagai akhir aktivitas ilmiah. Metodologi memiliki sejumlah elemen penting, yaitu: pendekatan, teori, metode, dan *keyword* atau *technical concept*.

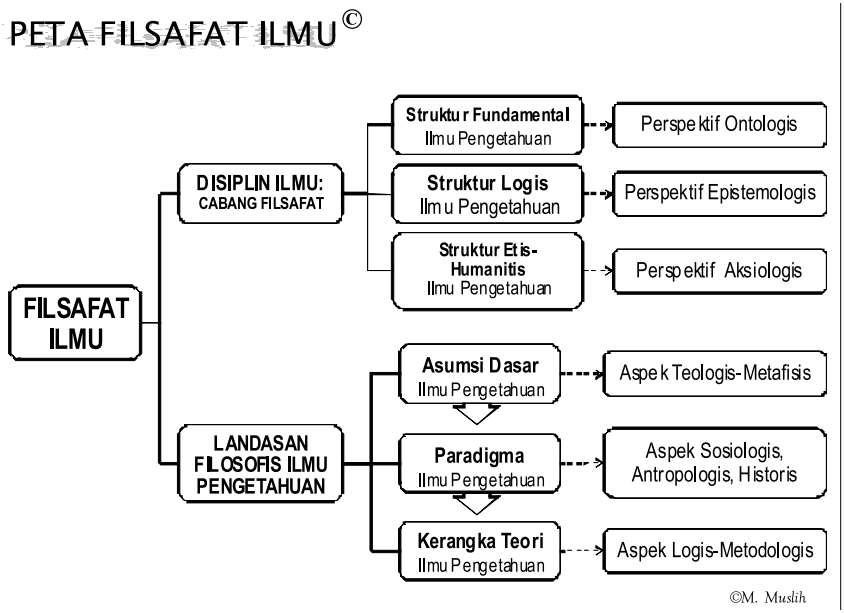
Dalam bangunan keilmuan, teori itu merupakan basis logis dari ilmu yang memungkinkan ilmu pengetahuan itu memiliki nilai objektif dan diterima oleh ilmuwan. Sebagai basis pengembangan ilmu, tak

satupun ilmuwan menolak keberadan teori. Artinya, tidak disebut ilmu, jika tidak dilandasai oleh teori tertentu. Lebih mendalam pembahasan terhadap teori ini, bisa ditemukan dalam disiplin ilmu, namanya logika ilmu (*scientific logic*).

Paradigma Ilmiah

Dari asal pembentukannya, paradigma ilmiah itu juga berasal dari teori tertentu yang telah mengalami askalasi (pembengkaan), yang ditandai dengan perluasan objek dan perspektif yang lebih baru. Paradigma ilmiah itu mirip seperti payung (*scientific umbrella*) yang melindungi sejumlah teori, sehingga bisa jadi beberapa teori bernaung dalam satu paradigma ilmiah. Paradigma ilmiah itu merupakan separangkat pola pikir yang membuat para ilmuwan bekerja secara lebih mudah dan otomatis, karena paradigma menyediakan kerangka, pertimbangan-pertimbangan dalam pemilihan metodologi, teori, serta analisis yang diperlukan. Paradigma ilmiah itu terjadi karena konvensi dari para ilmuwan. Dan akan mengalami pergeseran (*shifting*), jika sudah tidak disepakatinya lagi. Melihat keberadaan paradigma yang sangat tergantung dengan kesepakatan ilmuwan, maka paradigma ilmiah itu dikatakan basis kemanusiaan dari ilmu pengatahuan (*science*), dalam arti basis sosiologis, basis antropologis, dan basis historis. Keberadaan paradigma ilmiah sebagai landasan pengembangan ilmu masih pro-kontra, ada perbedaan pendapat, karena menempatkan subjektifitas ilmuwan sebagian bagian tak terpersiahkan dari bangunan keilmuan. Memang, peran subjek tidak bisa sama sekali dinafikan, namun sisi-sisi keilmiahan menuntut objektifitas. Pembahasan lebih mendalam terhadap paradigma ilmiah ini, bisa ditemukan dalam beberapa disiplin ilmu, yaitu sosiologi ilmu (*Sociology of Science*), antrolopogi ilmu (*Antropology of Science*), dan sejarah ilmu (*history of Science*).

Asumsi dasar



Asumsi dasar itu aspek terdalam dari bangunan keilmuan, sehingga dapat saja dianggap tidak ada, kecuali bagi mereka yang memiliki kepekaan filsafat ilmu. Asumsi dasar itu separangkat keyakinan, prinsip-prinsip hidup, spirit, bahkan keimanan keagamaan ilmuwan yang turut mempengaruhi perilaku keilmuan atau aktivitas ilmiah yang dijalankannya. Asumsi dasar itu merupakan basis teologis-metafisis dari ilmu pengetahuan, yang memungkinkan sains berbasis agama itu bisa menjadi ilmiah. Menafikan basis teologis-metafisis ini sama artinya dengan memustahilkan keberadaan sains berbasis agama, seperti sains Islam yang sedang dibangun. Asumsi dasar itu juga bisa menjadi basis integrasi ilmu-ilmu, bahkan menjadi basis integrasi ilmu dan agama. Sudah tentu, dengan catatan, jika asumsi dasar itu direkonstruksi sedemikian rupa, sehingga menjadi lebih produktif bukan statis. Asumsi dasar itu keberadaaanya tidak tersentuh oleh upaya falsifikasi dan refutasi, karena di luar jaungkauan upaya-upaya

itu, disamping itu keberadannya dilindungi oleh *safety belt*. Pembahasan lebih mendalam terhadap asumsi dasar ini, bisa ditemukan dalam disiplin ilmu baru, yaitu teologi ilmu (*theology of science*).

Selama ini, bangunan keilmuan pada lingkungan akademik bukan sama sekali tidak memiliki landasan filosofis. Ilmu logika baik logika tradisional, yang bercirikan bahasa dan pola pikir deduktis, maupun logika modern (yang juga dikenal dengan logika saintifika) yang memakai pola induktif dengan seperangkat simbol-simbolnya,[12] jelas tidak sedikit peranannya dalam membangun wawasan ilmiah akademik. Bahkan selama ini ilmu logika telah menjadi ilmu dasar dan dianggap sebagai satu-satunya pola pikir yang bisa dipertanggung-jawabkan. "Jika ingin berpikir lurus atau berargumen dengan tepat, maka dalami dulu ilmu logika", demikian kira-kira ungkapannya.

Harus diakui, peran ilmu logika dewasa ini dirasakan tidak mencukupi, karena beberapa keterbatasan yang ada. Hal ini terlihat misalnya dalam karakteristiknya, yakni formalisme, naturalisme, saintisme, instrumentalisme.[13]

Berbeda dengan ilmu logika, Filsafat Ilmu menawarkan banyak pola pikir dengan memperhatikan kondisi objek dan subjek ilmu, bahkan pola pikir logika sebagai bagian di dalamnya. Lebih jauh, Filsafat Ilmu tidak hanya sebagai sarana (*instrument*) dalam proses penggalian ilmu, tetapi juga memberikan kerangka pada taraf *pra* dan *post* kegiatan keilmuan. Karena itulah, sebagai landasan filosofis dari ilmu pengetahuan, Filsafat Ilmu memberikan kerangka bagi ilmu sekaligus menentukan corak keilmuan, bahkan konsekuensi logis dan sosiologisnya.[14]

---

[12]Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika,* (Bandung: Pustaka Grafika, 1999)

[13]Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek", dalam *Basis,* Maret, 1991

[14]Sejak konstruksi teori paradigma oleh Kuhn, terbongkar sudah peran suatu paradigma dalam sains, yang tidak saja memberikan kerangka tetapi juga menunjukkan

Dengan demikian secara akademis, sebagai landasan filosofis ilmu pengetahuan, Filsafat Ilmu bisa dipahami sebagai perkembangan lebih jauh dari peran yang selama ini di'mainkan' oleh Ilmu Logika. Tidak hanya itu, bahkan secara historis, perkembangan filsafat terutama cabang epistemologi, menunjukkan bahwa dewasa ini memang era Filsafat Ilmu.

Untuk mengetahui lebih jauh bagaimana keterkaitan antara filsafat ilmu dan kegiatan praktis keilmuan, di bawah ini akan dibahas beberapa persoalan mendasar ilmu pengetahuan.

Fenomena Alam dan Fenomena Sosial

Di atas telah disebutkan bahwa tugas ilmu adalah representasi fakta. Persoalannya adalah fakta yang mana? Bagaimana proses menghadirkan kembali fakta itu; apakah proses itu bisa dipertanggungjawabkan? Sebelum menjawab pertanyaan ini, perlu kita pahami dulu beberapa istilah yang sering dimengerti secara tumpang tindih: *pertama*, "realitas", yaitu (hakikat) apa yang *sebenar-benarnya* terjadi, yang berusaha untuk diungkap manusia (ilmuwan); *kedua,* "fakta" yakni fenomena-fenomena (atau keseluruhan fenomena) yang mana indera manusia dapat menangkapnya; *ketiga*, "data", yaitu sebagian dari fenomena, yang mana ilmuwan (peneliti) tertarik untuk menangkapnya.

Dengan demikian, dapat dimengerti bahwa realitas sebenarnya kenyataan yang tidak hanya merupakan objek indrawi, tetapi –bisa jadi- juga objek rasio, objek perasaan, objek spiritual, dan lain-lain. Sedang fakta adalah gejala-gejala (atau penampakan) dari realitas yang dapat ditangkap oleh indera. Sementara data adalah sejumlah gejala

---

konsekuensi logis dan sosiologis suatu ilmu. Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989)

yang diambil peneliti berdasarkan "rasa" ketertarikannya. "Tertarik" dalam pengertian bahwa gejala itu dimengerti (diasumsikan) memiliki keterkaitan logis dengan gejala yang lain, yang dengannya suatu masalah (realitas) bisa ia jelaskan. Tugas ilmuwan, dalam hal ini, adalah dengan bermodalkan fenomena terpilih (data), ia berusaha untuk merepresentasikan fakta bahkan mengungkap "apa misteri" realitas.

Begitulah, sebenarnya apa yang bisa ditangkap manusia tentang realitas ini tal lain adalah gejala-gejalanya saja. Pada awalnya,[15] yang menarik ilmuwan untuk menangkapnya adalah gejala alamiah atau dalam filsafat biasa disebut *fenomena natural*. Dengan metode ilmiah yang dipakai, mereka sangat yakin terhadap adanya "hukum-hukum tetap" yang terjadi pada 'prilaku' alam ini. Dari sini ada dikenal istilah hukum alam, yang tak lain adalah temuan ilmuwan setelah mempelajari gejala-gejala alam tersebut, misalnya hukum gravitasi temuan Newton.

Usaha serius dari para ilmuwan dalam mengungkap gejala alam ini yang kemudian melahirkan disiplin ilmu alam (*science*). Dengan 'berbekal' hukum-hukum yang ditemukannya, para ilmuwan bahkan melakukan proses rekayasa (*engineering*) dalam bentuk teknologi.

Keberhasilan menemukan "hukum tetap" dari prilaku alam ini mendorong para ilmuwan untuk memperluas objeknya, kali ini mereka tertarik untuk mempelajari "prilaku masyarakat". Inilah yang kemudian dikenal dengan gejala sosial atau fenomena sosial. Tujuannya kurang lebih sama, yaitu menemukan "hukum-hukum tetap", hanya saja yang dimaksud di sini bukan yang terjadi pada prilaku alam, tetapi yang terjadi pada prilaku sosial. Maka hasil temuannya disebut "hukum sosial".[16]

---

[15]Makanya sejarah mencatat, ilmu yang -konon- pertama kali memisahkan diri dari induknya, filsafat, adalah ilmu alam.

[16]Tidak sedikit ilmuwan sosial yang mempercayai 'adanya' hukum sosial ini, yang umumnya adalah Weberian.

Sejarah mencatat nama August Comte sebagai ilmuwan yang memulai usaha ini, yang mengantarkannya untuk disebut sebagai Bapak Sosiologi Modern. Dengan teorinya "positivisme", Comte berjasa dalam menerapkan metodologi sains alam untuk membaca fenomena sosial. Sejak Comte, para ilmuwan sosial seperti tak kenal kata henti melakukan penelitian terhadap fenomena sosial, sehingga ilmu sosial berkembang sedemikian pesatnya. Bahkan tidak sedikit yang melakukan terobosan baru, yaitu dengan menawarkan pendekatan yang lebih bercorak "emosional" dari pada pendekatan "rasional" sebagaimana yang dipakai dalam ilmu kealaman selama ini.[17]

Bagi mereka, antara fenomena alam dan fenomena sosial ada perbedaan mendasar. Jika fenomena alam memiliki sifat "tetap" (*continuity*), bisa dilakukan rekayasa (*engineering*), bahkan pada taraf tertentu dilakukan eksploitasi alam (*explotatition*). Tidak demikian halnya dengan fenomena sosial, karena fenomena sosial memiliki sifat berubah (*changeable*), kompleks (*complexity*) dan tidak sederhana. Maka tidak mungkin mendekati masyarakat hanya dengan pendekatan rasional. Melihat sifat-sifat fenomena sosial seperti itu, tampaknya pendekatan yang mengandung unsur emosi lebih cocok untuk mempelajari masyarakat.

Sampai di sini, kita telah mengenal dua istilah, yaitu fenomena alam dan fenomena sosial. Dalam kajian filsafat, sebenarnya masih ada satu lagi, yaitu fenomena keagamaan. Fenomena keagamaan secara sederhana bisa dipahami sebagai sikap dan prilaku seseorang atau masyarakat yang didorong oleh motivasi keagamaan. Misalnya sikap

[17]Diskusi mengenai corak pendekatan ini bertumpu pada perdebatan sekitar posisi 'subjektif' ilmuwan dalam kegiatan keilmuan (netral atau tidak), yang berujung pada diskusi mengenai "apakah ilmu itu bebas nilai atau bernilai". Dewasa ini diskusi ini sudah tidak populer bahkan sudah tak terdengar lagi, yakni sejak dominasi bahkan hegemoni positivisme sudah surut oleh paradigma "ilmu sosial" lain.

dan prilaku dalam melakukan shalat, sikap dan prilaku dalam melakukan haji, sikap dan prilaku dalam melakukan 'qurban', dst.

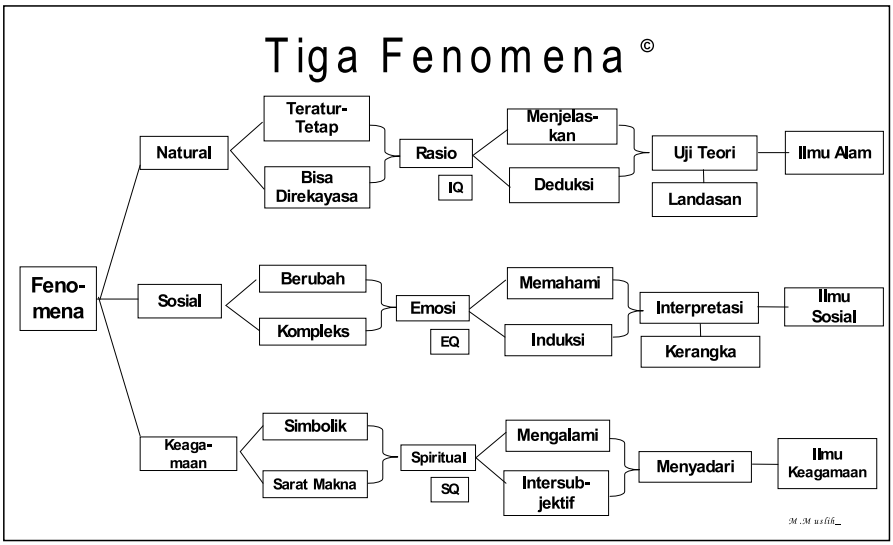
Dari pengertian di atas, jelas yang menjadi penekanannya adalah sikap dan prilaku seseorang atau masyarakat, bukan ibadahnya itu sendiri. Artinya, sebagaimana dalam contoh di atas: bukan shalatnya, bukan hajinya, juga bukan qurbannya, tetapi, sekali lagi, sikap dan prilaku yang menjalankannya. Kalau boleh disebut, ciri-ciri fenomena keagamaan ini adalah (a) bercorak simbolik, oleh karenanya (b) sarat makna. Contoh: dalam hal qurban misalnya. Orang membeli hewan qurban, merawatnya beberapa hari, lalu menyembelihnya pada hari "H" diawali dengan membaca do'a dan takbir, daging hewan qurban dipotong-potong, lalu dibagi-bagikan kepada yang berhak, sebagian juga bisa dimasak oleh orang yang berqurban. Ini beberapa fenomena yang bisa kita tangkap. Ini adalah simbolik; makna berqurban sudah tentu bukanlah sebagaimana yang tampak itu.

Apa maknanya? Allah menunjukkan dengan firmanNya: *Allah tidaklah menerima daging dan darahnya tetapi Allah berkenan menerima taqwa di antara kamu*. Begitulah, ternyata makna qurban adalah bertambahnya taqwa, bukan kegiatan itu sendiri. Meski, tidak berarti bahwa syarat dan rukunnya boleh dikerjakan seenaknya saja.

Maka kajian terhadap fenomena keagamaan, tidaklah sekedar inventarisir data, juga bukan analisis kritis, apalagi analisis yang kering, tetapi kepekaan menangkap unsur religiusitas di balik terjadinya prilaku keagamaan, dan mengungkap seberapa jauh prilaku keagamaan itu punya pengaruh terhadap kehidupan pelakunya. Untuk tujuan 'mulia' ini tidak cukup jika hanya menggunakan pendekatan emosional apalagi rasional.[18] Oleh karena itu di sini dibutuhkan pe-

[18]Dengan meninggalkan unsur terpenting dari agama ini, dalam studi agama "merajalela" apa yang disebut dengan historisisme, yaitu mengkaji agama hanya dari sisi 'luar'nya saja, dan di sinilah posisi 'kasus' Frued, Marx, dll dalam melihat agama. Misalnya Freud, dengan menekankan psikoanalisa, sampai pada kenyataan "agama akan menjadi

rangkat pendekatan yang terkandung di dalamnya unsur spiritualitas. Maka benar juga suatu pernyataan, bahwa para saintis murni akan mengalami kesulitan dalam mengkaji fenomena keagamaan.



Dari berbagai aspeknya, fenomena keagamaan ini menjadi objek kajian disiplin ilmu tersendiri, misalnya fenomenologi agama, sosiologi agama, filsafat agama, psikologi agama, dll. Beberapa disiplin ini memang ada yang menganggap sebagai bagian dari ilmu sosial, tetapi sebagian besar ilmuwan menganggapnya terpisah dari ilmu sosial, dan

---

penyakit saraf yang mengganggu manusia sedunia". Lihat Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion,* (New York: Oxford University Press, 1996). Sedang menurut Karl Marx, agama sebagai ideologi yang mempertahankan sistem ketidakadilan sosial, pemerasan ekonomis. Marx melihat agama sebagai opium atau candu bagi masyarakat tertentu dan bisa saja disalah-fungsikan oleh kalangan tertentu untuk melestarikan ststus quo peran tokoh-tokoh agama yang beragama Kristen. Dengan pendiriannya ini, Marx memperkenalkan teori konflik atau yang biasa disebut teori pertentangan kelas. Lihat Ibid; Lihat juga Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), p. 136

mengelompokkannya ke dalam disiplin studi keagamaan (*religious studies*) atau ada lagi yang menyebut *science of religion*.[19]

Diskusi Metodologi

'Diskusi' mengenai problem fenomena di atas memunculkan diskusi lanjutan, yakni tentang metodologi atau –sederhanya- tentang cara membacanya. Jika fenomenanya memang berbeda, apakah cara membacanya juga berbeda atau cukup satu cara saja. Dari sini mau tidak mau kita harus menengok kembali 'sejarah' dari apa yang selama ini dikenal dengan "metodologi ilmiah".

Harus diakui, Auguste Comte dengan positivismenya ambil bagian paling besar dalam mempopulerkan, bahkan membidani 'kelahiran' norma-norma ilmiah yang kemudian disebut *metodologi ilmiah* itu. Memang nama Francis Bacon dan John S. Mill perlu juga disebut, namun fokus filsafat keduanya adalah tentang metodologi ilmu alam (*natural scienses*). Berbeda dengan mereka, Comte justru mengambil 'pelajaran' dari ilmu alam untuk dipakai dalam melihat fenomena sosial.

Isu utama yang dibawa positivisme memang persoalan *metodologi*, yang dapat dikatakan, sebagai titikberat refleksi filsafatnya. Dalam menjelaskan istilah metodologi 'positif', Comte membuat beberapa distingsi realitas, yaitu: antara 'yang nyata' dan 'yang khayal'; 'yang pasti' dan 'yang meragukan'; 'yang tepat' dan 'yang kabur'; serta 'yang

---

[19]Dalam sejarah keilmuan di Barat, disiplin *Science of Religion* diperkenalkan oleh Max Muller. Dalam suatu kesempatan memberikan kuliah umum di sebuah acara di kerajaan di London, tepatnya pada Februari 1870, Muller mengusulkan suatu disiplin baru dengan memperkenalkan apa yang dinamakan "*Science of Religion*" yang membuat para audiensnya 'berang' mendengarnya karena pada saat itu, paradigma 'Revolusi Darwin' sedang dominan. Namun Muller selanjutnya menulis *Introduction to the Science of Religion* untuk membuktikan tesisnya itu. Lihat Daniel L. Pals, *Seven Theories, op.cit.*, p. 1-2; lihat juga Walter H. Capps, *Religious Studies, The making of a Disclipine,* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), p. 68-71

berguna' dan 'yang sia-sia'.[20]

Dengan memberi patok-patok "yang faktual" seperti itu, positivisme mendasarkan ilmu-ilmu pengetahuan pada fakta objektif. Jika faktanya adalah "gejala kehidupan material", ilmu pengetahuannya adalah biologi. Jika fakta itu "benda-benda mati", ilmu pengetahuannya adalah fisika.

Kata "positif" memang dipakai untuk menetralkan bahkan menafikan perbedaan fenomena natural dan fenomena sosial bahkan dengan fenomena keagamaan. Bagi positivisme hanya ada satu metodologi dalam membaca fenomena-fenomena ini. Untuk itu semua ilmu pengetahuan pada dasarnya adalah satupadu dalam bahasa dan kriteria ilmiah yang sama.

Gagasan Comte tentang ilmu-ilmu positif ini dipertegas dan mencapai puncaknya dalam apa yang disebut "pengetahuan ilmiah" yang dimotori oleh 'kelompok' Lingkaran Wina (*Vienna Circle*) di abad ke-20 ini.[21] Beberapa pandangan mereka dapat disederhanakan sebagai berikut: (a) mereka menolak perbedaan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial; (b) menganggap pernyataan-pernyataan yang tak dapat diverifikasi secara empiris, seperti etika, estetika, agama, metafisika, sebagai *nonsense*; (c) berusaha menyatukan semua ilmu pengetahuan di dalam satu bahasa ilmiah yang universal (*unified science*); (d) memandang tugas filsafat hanya sebagai analisis atas kata-kata atau pernyataan-pernyataan.[22]

Apa yang merupakan persoalan serius yang menandai krisis pengetahuan ini bukanlah pola pikir positivistis yang memang sesuai bila diterapkan pada ilmu-ilmu alam, melainkan positivisme dalam ilmu-ilmu sosial, lebih-lebih nantinya juga dalam ilmu keagamaan.

---

[20]Lihat F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis,* Maret 1991

[21]Untuk lebih jelasnya lihat pembahasan "Lingkaran Wina" buku ini.

[22]F. Budi Hardiman, *ibid.*

Konsekuensi pandangan ini, membuat ilmu-ilmu sosial modern menganut tiga prinsip: bersifat empiris-objektif, deduktif-nomologis, instrumental-bebas nilai.[23]

Beberapa hal inilah yang menjadi persoalan serius bagi ilmu-ilmu sosial. Bagi ilmuwan sosial, objek observasi ilmu-ilmu sosial (*Social Scienses*) jelas berbeda dari objek ilmu-ilmu alam, yaitu masyarakat dan manusia sebagai makhluk historis. Berbeda dari proses-proses alam yang dapat diprediksi dan dikuasai secara teknis, proses-proses sosial terdiri dari tindakan-tindakan manusia yang tak dapat begitu saja diprediksi, apalagi dikuasai secara teknis. Masih banyak pembedaan lain yang harus dilakukan agar masyarakat tidak begitu saja diperlakukan sebagai alam.

Hal inilah yang kemudian mendorong munculnya upaya untuk mencari dasar dan dukungan metodologis baru bagi ilmu sosial dengan memberi posisi pada peran subjek. Beberapa teori yang selalu terlibat dalam diskusi metodologi dengan positivisme akhir-akhir ini adalah fenomenologi, hermeneutika, dan teori kritis. Tiga pendekatan ini sama-sama mencoba mengatasi positivisme dalam ilmu sosial dengan menawarkan cara pandang baru yang lebih menempatkan subjek pada posisi yang wajar dalam proses keilmuan.

Pertama, Fenomenologi, sebagai paham epistemologi diperkenalkan oleh Edmund Husserl (1859-1938), meski sebenarnya istilah

---

[23]Ketiga prinsip positivistis dalam ilmu-ilmu sosial ini, menurut Anthony Giddens, membawa implikasi sebagai berikut. *Pertama,* prosedur-prosedur metodologis ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Dengan cara ini, objek observasi ilmu-ilmu sosial disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua,* hasil-hasil riset dapat dirumuskan dalam bentuk 'hukum-hukum' seperti dalam ilmu-ilmu alam. Dan *ketiga,* ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni. Pengetahuan itu harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis. Artinya, seperti ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial bersifat bebas-nilai (*value-free*).Lihat A. Giddens (ed.), *Positivism and Sociology,* (London: Heinemann, 1975), p. 3-4

tersebut telah digunakan oleh beberapa filsuf sebelumnya.[24] Terkait dengan problem metodologi ilmu, setidaknya ada dua pandangan fenomenologi yang cukup penting, yaitu prinsip *epochè* & *eidetic vision* dan konsep "dunia-kehidupan" (*Lebenswelt*). Secara umum, fenomenologi berargumen bahwa fenomena sosial itu bukan bersifat mekanis, tetapi terdapat kesadaran umum dan ada sistem tradisi yang menjadi dasar terjadinya komunikasi sosial. Itulah *lebenswelt.* Maka memahami fenomena sosial tidak bisa hanya berpegangan pada cerapan indrawi, sekalipun ini penting, tetapi bagaimana seni mengkaitkan cerapan indrawi itu dengan kesadaran umum dan sistem tradisi yang ada. Inilah prinsip *epochè* & *eidetic vision.*

Teori Kedua yang menawarkan pendekatan baru dalam ilmu-ilmu sosial adalah, Hermeneutika. Pemikiran hermeneutika sosial ini dikembangkan untuk melakukan terobosan metodologi baru dalam ilmu-ilmu sosial atas hegemoni paradigma positivisme. Secara demikian, hermeneutika sebenarnya merupakan problem epistemologi (atau lebih tepatnya, problem metodologi), bukan problem metafisika yang mempersoalkan realitas. Ia merupakan cara pandang untuk memahami realitas, terutama realitas sosial, seperti 'teks' sejarah dan tradisi.

---

[24]Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani: *phainestai* yang berarti "menunjukkan" dan "menampakkan diri sendiri"Istilah tersebut telah dikenal sejak abad ke-18. Lambert dalam bukunya: *Neue Organon* (1764) yang memakai nama phenomenologie untuk teori penampakan fundamental terhadap semua pengetahuan empirik. Immanuel Kant (1724-1804) menggunakan kata *noumenon* untuk ujud realitas dan *phenomenon* untuk pemahaman terhadap realitas itu pada kesadaran. Hegel (lahir 1770) memberi arti lain, yakni *conversant mind* (pengetahuan tentang pikiran). Menurut Hegel, jika kita menganggap pikiran semata-mata dengan pengamatan dan pengeneralisasian berbagai fenomena dalam penampakan dirinya, maka kita mempunyai satu bagian dari pengetahuan mental dan inilah yang disebut *phenomenology of mind.* Moritz Lazarus dalam bukunya *leben der Seele* (1856-1857) membedakan istilah fenomenologi dengan psikologi. Yang pertama menggambarkan kehidupan mental dan yang terakhir disebut, mencari penjelasan kausal pada kehidupan mental. Lihat Dorion Cairns, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy,* (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976), p. 231

Sebagai sebuah pendekatan dalam ilmu sosial, hermeneutika tidak bisa dipisahkan dengan pendekatan sebelumnya, fenomenologi. Dunia-kehidupan sosial (sebagai tinggalan fenomenologi) bukan hanya dunia yang hanya dihayati individu-individu dalam masyarakat, melainkan juga merupakan medan penafsiran yang luar biasa. Seperti dalam fenomenologi sosial, dalam hermeneutika posisi subjek dalam menafsirkan fenomena sosial juga memiliki peranan yang penting.[25]

Pendekatan ketiga adalah teori Kritis (*critical theory*). Teori ini dilahirkan oleh para filsuf mazhab Frankfurt, namun menjadi semakin populer di tangan Habermas. Teori Kritis Habermas dibangun atas dasar keprihatinannya, terutama dalam mengatasi positivisme dalam ilmu-ilmu sosial.[26] Kaitannya dalam menjelaskan sikap positivistik pada ilmu sosial, konsep yang ditawarkan antara lain yang dikenal dengan masyarakat komunikasi. Kata kunci konsep ini adalah adanya *interest*, "kertarikan" bahkan pada taraf tertentu bisa dimaknai "keprihatinan". Dengan begitu sebenarnya masyarakat sosial berkomunikasi dari hati ke hati, bukan hanya dari mulut ke mulut, bukan dari kerdipan mata ke kerdipan mata, bukan pula dari menganggukkan kepala ke geleng kapala.[27]

Inilah di antara –bisa disebut- paradigma yang menjelaskan bagaimana sisi lain dari fenomena sosial. Yang tentu saja sama sekali berbeda dengan paradigma positivisme yang hanya melihat yang positif; apa yang tampak secara indrawi. Ternyata fenomena sosial jauh lebih kompleks dari pada fenomena alam. Maka memandang fenonena sosial dengan kacamata positivistik, berarti melakukan proses reduksi yang merugikan.

---

[25]Mispan Indarjo, "Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", dalam *Jurnal Driyarkara,* No. 3 Th. XX, 1993/1994, p. 5

[26]Jurgen Habermas, *Knowledge and Humam Interest*, (Boston: Beacon Press, 1971b), p. 196

[27]Bahkan penulis sering mengatakan, bahwa bisa jadi dialog itu bukan komunikasi, karena dasar yang pakai adalah kebencian.

Kerangka Teori dan Pendekatan

Pembicaraan tentang metodologi di atas, mangajak seorang ilmuwan terlibat dalam persoalan: bagaimana kerangka yang dipakai untuk menemukan atau mengungkap realitas sebagai temuan dari ilmu pengetahuan. Metodologi bukan merupakan cara menangkap fakta, sebagaimana dalam kata "metode". Istilah metodologi memang memiliki kesamaan akar pengertian dengan istilah metode, namun metodologi bukanlah metode. Dalam kegiatan ilmiah, keduanya mempunyai wilayah sendiri-sendiri. Metode lebih berkaitan dengan persoalan teknis sebagai proses dan prosedur (*process and prosedur*) penelitian, sedangkan metodologi bisa dipahami sebagai *logic of discovery* (logika penemuan), yang lebih berkaitan dengan kerangka dasar dari kerja ilmiah, atau yang lebih dikenal dengan istilah *theoretical framework*. Secara demikian, 'kerja' metodologi sangat tergantung dengan teori yang digunakan. Berbeda teori akan berbeda kerangka kerjanya, dan sudah tentu akan berbeda pula 'corak' keilmuan yang dihasilkannya.

Jika dalam filsafat ilmu ditemukan beberapa teori, itu berarti tersedia beberapa tawaran metodologi sebagai kerangka dalam proses keilmuan. Hal ini, harus dipahami bahwa masing-masing teori, tengah 'berdiskusi' tentang persoalan metodologi. Karena setiap teori memang menyediakan *logic of discovery* sesuai dengan kerangka logikanya masing-masing. Setiap teori berkonsekuensi metodologis tertentu.

Lalu, apakah pendekatan itu? Setiap teori selalu memiliki "rumah tinggal". Rumah tinggal dari teori itulah yang disebut pendekatan. Jika disebut teori *funding, lending* and *financing*, orang segera tahu bahwa ini salah satu teori dari disiplin ilmu ekonomi perbankan; jika ada disebut teori *mudlarabah*, ini jelas disiplin ilmu ekonomi Islam; jika disebut teori MBS (manajemen berbasis sekolah) tentu ini disiplin ilmu pendidikan; jika disebut konsep *zuhud, mahabbah, wahdatul*

wujud, ini jelas disiplin ilmu tasawuf. Artinya setiap pemakaian teori tertentu secara otomatis tergambar pendekatan apa yang dipakai. Hanya orang ceroboh yang mengatakan bahwa teori MBS itu termasuk wilayah filsafat.

Dalam prakteknya, suatu pendekatan itu menunjukkan dari sudut pandang mana persoalan itu akan diselesaikan. Lalu pendekatan apa yang sebaiknya digunakan dalam melihat persoalan atau menyelesaikan masalah, tentu yang tahu adalah ilmuwan konsist terhadap disiplin ilmunya. Sederhananya, hanya mereka sendiri yang mengetahui pendekatan yang cocok, karena telah mengetahui sifat dan ciri masalah yang tengah dihadapinya. Filsafat ilmu hanya menunjukkan tentang pentingnya kerangka dalam kerja ilmiah, soal apa kerangkanya akan sangat tergantung pada disiplin ilmunya masing-masing.

Dalam kegiatan keilmuan, metodologi harus dipahami sebagai "kaca mata" atau perspektif dalam membaca, memahami dan menafsirkan objek ilmu pengetahuan, sehingga fakta dapat ditata dan dipetakan menjadi data sesuai dengan karasteristiknya berdasarkan peta pikir (*mind mapping*) suatu kerangka teori tertentu. Fakta atau data akan sulit ditemukan jalinan konsistensinya, jika tidak dibaca, tidak ditata dan tidak dikerangkakan dengan sarana metodologi atau perspektif tertentu.

Dalam prakteknya misalnya terlihat dalam beberapa karya ilmiah, buku, dalam ceramah-ceramah, atau khutbah, yang terkadang ditemukan uraian yang sulit ditemukan ujung pangkalnya, sulit dimengerti, ini karena data tidak ditata dalam kerangka yang jelas. Ini artinya, peran ilmu pengetahuan untuk menyederhanakan kompleksitas fakta atau peristiwa, tidak berjalan sebagaimana mestinya.

Dengan demikian, lebih jauh dapat dipahami, bahwa metodologi juga merupakan persoalan komunikasi. Dalam pengertian bahwa dengan metodologi, membuat pengetahuan kita tentang fakta dapat

kita komunikasikan dengan orang lain. Meski harus diingat bahwa komunikasi bukanlah sekedar saling bicara, apalagi "yang penting disampaikan" (secara monolog), namun lebih menekankan pada saling memahami, dalam arti, apa yang disampaikan bisa dipahamkan dan karenanya juga dapat dipahami.

Berkaitan dengan problem komunikasi ini, "kerja" suatu metodologi ditunjukkan dengan penggunaan istilah-istilah kunci (*keyword*) yang menjadi "hak paten" dari teori tertentu. Dengan metodologi, fakta yang panjang-lebar dan *"semrawut"* bisa dikomunikasikan secara sederhana, hanya dengan menggunakan istilah-teoritis tertentu (pembicaraan ini mestinya di ruangan metodologi penelitian!). Oleh karena itu pemahaman terhadap (definisi operasional?) istilah-teoritis itu sangat diperlukan, agar tidak terjadi kesalahpahaman, yang sudah pasti akan mengarah pada kesalahan langkah. Menyomot istilah-teoritis tanpa disertai pemahaman, berarti telah melakukan tindakan ceroboh, dan bisa saja disebut melakukan eksploitasi teori, yang memang sudah menjadi "hak cipta" dari para ilmuwan atau filsuf sebagai penemu (biasa disebut pencipta) teori tersebut.

Itulah sebabnya, saat ini telah berakhir masanya melihat istilah-istilah ilmiah hanya dari sudut pandang bahasa (lughatan). Istilah-istilah ilmiah harus dilihat dari sudut terminologi atau istilahi. Maka persoalan berikutnya, istilah-istilah itu menurut istilah siapa atau menurut disiplin ilmu apa.

Pemakaian secara benar keyword atau istilah ilmiah dalam bangunan karya ilmiah bisa dikatakan sebagai peran praktis dari filsafat ilmu.

Akhirul kalam

Uraian di atas sudah tentu belum menggambarkan secara tuntas peran Filsafat Ilmu pada seluruh komponen atau struktur fundamen-

tal ilmu. Masih banyak persoalan mendasar lain yang diungkap di sini, misalnya bagaimana pengaruhnya terhadap style komunitas ilmiah, begitu juga soal peran Filsafat Ilmu dalam ilmu-ilmu agama. Namun demikian sedikit banyak telah diperoleh gambaran tentang posisi filsafat ilmu pada proses pembacaan fenomena, pembacaan terhadap karya ilmu dan pada proses penemuan atau penciptaan karya ilmiah. Karasteristik fenomena mencerminkan paradigma yang dipakai, paradigma tertentu menentukan kerangka teori yang dipakai. Kerangka teori tertentu secara otomatis menggambarkan pendekatan yang dipakai.

Sebagai insan akademik, beberapa hal itu sudah tentu perlu mendapatkan perhatian. Jika selama ini, selalu didiskusikan mengenai persoalan metodologi ilmiah, perlu diingat bahwa metodologi ilmiah tidaklah satu; banyak pilihan yang ditawarkan. Berbeda teori, berbeda metodologinya. Lebih-lebih dalam ilmu-ilmu yang masuk dalam lingkup ilmu sosial dan humanities, yang selama ini selalu mendapat kerangkanya dari (baca: dikendalikan) positivisme, usaha serius perlu segera dilakukan menuju ke arah perubahan kerangka dengan mempertimbangkan paradigma lain.

Daftar Pustaka

Al-Fajjari, Mukhtar, *Naqd al-'Aql al-Islami 'inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali'ah).

Al-Jabir, Mohammed Abied i, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2002)

Al-Jabir, Mohammed Abied, *Binyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2004)

Arkoun, Mohammad, *Qadhaya fi Naqd al-Aql al-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawm?*, (Dar al-Thali'ah)

Benjamin, A. Cornelius, "Science, Philosophy of", dalam Dagobert D. Runes, ed., *Dictionary of Philosophy*, (Totowa: Littlefield, Adams, 1975)

Cairns, Dorion, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy,* (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976)

Capps, Walter H., *Religious Studies, The making of a Disclipine,* (Minneapolis: Fortress Press, 1995)

Foucault, Michel, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences,* (New York: Vintage Books, 1994)

Giddens, A. (ed.), *Positivism and Sociology,* (London: Heinemann, 1975)

Habermas, Jürgen, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi,* terj. Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1990);

Habermas, Jurgen, *Knowledge and Humam Interest*, (Boston: Beacon Press, 1971b)

Habermas, Jürgen, *Theory and Practice,* (London: Heinemann, 1974); Harold I. Brown, *Perception, Theory, and Commitment: the New Philosophy of Science,* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977)

Hardiman, Budi, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek", dalam *Basis,* Maret, 1991

Hardiman, Budi, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990)

Harre, R., "Philosophy of Science, History of", dalam Paul Edwards, ed. *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 6 (New York: Macmillan & Free Press, 1967)

Indarjo, Mispan, "Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", dalam *Jurnal Driyarkara,* No. 3 Th. XX, 1993/ 1994

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason,* Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)

Kleden, Ignas, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1987)

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion,* (New York: Oxford University Press, 1996).

Peursen, Van, *Susunan Ilmu Pengetahuan, Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu,* (Jakarta: Gramedia, 1992); The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu,* (Yogyakarta: Liberty, 1991)

Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika,* (Bandung: Pustaka Grafika, 1999)

Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer,* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1985)

Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu, sebagai Pengantar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Klaten: PT. Intan Pariwara, 1997).

Toulmin, Stephen E., "Science, *Philosophy of",The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia: Knowledge in Depth, vol 16*, (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 15th edition, 1982)

Toyibi, M. (ed.), *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999, cet ke-2)

Tucker, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), p. 136

Verhak, C. dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu,* (Jakarta: PT. Gramedia,1991)

Zainuddin, M., MA, *Filsafat Ilmu, Perspektif Pemikiran Islam,* (Malang: Bayumedia, 2003);

Zayd, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Mesir: Sina li.al-Nashr, 1994).

2 EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN ILMIAH AL-QUR'AN

Sujiat Zubaidi

Pendahuluan

Sering muncul pelbagai pertanyaan yang terkait dengan hubungan antara al-Qur'an dan ilmu pengetahuan, *Pertama*, apakah dengan mencari keselarasan ilmu pengetahuan dalam al-Qur'an, atau sebaliknya termasuk kedudukannya sebagai sumber penafsiran (baca: epistemologi tafsir), mampu mengantarkan pemahaman bagaimana metode dan pendekatan yang digunakan beserta batasannya; *Kedua*, apakah al-Qur'an dipahami hanya sebagai spirit yang ditujukan kepada manusia untuk mengembangkan pengetahuannya dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya, juga mengenal Tuhan sebagai pencipta alam semesta dan keajaiban-keajaiban di dalamnya; *Ketiga*, ataukah al-Qur'an dan ilmu pengetahuan berjalan seiring dalam keutuhan yang integral sehingga satu sama lainnya seperti dua kawan yang bekerja sama.

Perlu digarisbawahi, bahwa al-Qur'an bukanlah kitab ilmiah, sebagaimana kitab-kitab ilmiah yang dikenal saat ini. Salah satu hal yang memberi penguatan terhadap pernyataan tersebut adalah sikap al-Quran yang diajukan oleh sahabat Nabi saat muncul pertanyaan

tentang keadaan bulan, "*mereka bertanya kepadamu tentang bulan..*". Menurut ayat tersebut, mereka bertanya, mengapa bulan sabit itu terlihat mulai awal bulan dan muncul setiap malam, sampai terlihat penuh pada bulan purnama, kemudian mengecil dan mengecil hingga menghilang. Uniknya, pertanyaan di atas tidak dijawab al-Quran, sebagaimana yang dijelaskan oleh astronom misalnya, melainkan diarahkan pada upaya memahami hikmah dan manfaat darinya.[1] "*Katakanlah, yang demikian itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji*".

Sejarah dan Konsep Tafsir Ilmi

Sejatinya, tujuan utama setiap usaha menafsirkan Al-Qur'an, sejak dahulu hingga kini, adalah menjelaskan kehendak Allah swt dan operasionalisasi kehendak itu di bidang akidah dan hukum-hukum syar'i yang dikandungnya, serta nilai-nilai etis dan keadaban yang dibawa oleh Al-Qur'an untuk perbaikan dan pembersihan jiwa manusia. Di era puncak keemasan peradaban Islam, ilmu-ilmu bahasa, filsafat dan sains telah dikodifikasi. Begitu juga dengan mazhab-mazhab fikih dan aliran kalam. Perkembangan yang sangat maju dirasakan juga di bidang penerjemahan karya-karya klasik dari peradaban pra-Islam seperti Yunani, Persia, dan India.

Pada fase peradaban inilah, muncul pelbagai metode dan aliran tafsir Al-Qur'an. Selain ditemukan corak-corak tafsir yang berorientasi seperti: fiqhi, kalami, balaghi, dan isyari/sufi, bahkan falsafi, maka ditemukan pula metode tafsir 'ilmi yang berorientasi pada pemanfaatan hasil temuan di bidang sains untuk membuktikan berbagai kebenaran fakta ilmiah yang pernah disebutkan oleh Al-Qur'an.[2] Tokoh-tokoh seperti Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H), Fakhruddin al-Razi (w 606 H), Ibn Abi al-Fadl al-Mursi (570-655 H) adalah representasi pemikir muslim klasik yang menandakan gelombang pertama berupa isyarat keharusan menafsirkan Al-Qur'an dengan

bantuan penemuan sains di zamannya. Tesis penafsiran sains juga diperkuat dalam literatur 'Ulum Al-Qur'an, terutama dua karya induk yang fenomenal yaitu *'al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an'* yang disusun oleh Badruddin al-Zarkasyi (w 794 H) dan *'al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an'* yang ditulis oleh Jalaluddin al-Suyuthi (w 911 H).

Maksud dari pada sains di sini adalah ilmu-ilmu pengetahuan tentang alam semesta seperti: ilmu teknik, astronomi, matematika, biologi, kimia, ekonomi-sosial, flora-fauna, geologi dan lain sebagainya. Ada beberapa definisi yang diberikan beberapa pakar tentang tafsir ilmi/saintifik ini, diantaranya: Pertama, definisi yang diajukan oleh Amin al-Khuli adalah: "Tafsir yang memaksakan istilah-istilah keilmuan kontemporer atas redaksi Al-Qur'an, dan berusaha menyimpulkan berbagai ilmu dan pandangan-pandangan filosofis dari redaksi Al-Qur'an itu."[3]

Kedua, definisi yang diajukan oleh 'Abdul Majid 'Abdul Muhtasib adalah: "Tafsir yang mensubordinasikan redaksi Al-Qur'an ke bawah teori dan istilah-istilah sains-keilmuan dengan mengerahkan segala daya untuk menyimpulkan pelbagai masalah keilmuan dan

---

[1]M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib,* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), cet. II, h. 165

[2]Rasyid Ahmad Sulandari, *Qur'anic Exegesis and Classical Tafsir* (Islamic Quarterly, 1980), h. 74. Bandingkan dengan Abdul Hayy al-Farmawi dalam *Muqaddimah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, yang dijelaskan dalam empat metode dan 6 tren (*ittijah*) penafsiran kontemporer, di antaranya adalah tafsir ilmi, yang masuk dalam metode tahili. Fahd bin Abdurrahman Al-Rumi, dalam *Ittijahat al-Tafsir fi al-Qarn al-Rabi' Asyar al-Hijri*, menegaskan bahwa perjalanan metode tafsir telah bergeser dari tekstual ke rasional; dengan munculnya tafsir ilmi yang sangat kuat dan cepat perkembangannya. Dalam ulasannya, Fahd juga menyinggung tentang model tafsir ilmi yang dipandang tidak dapat dijadikan acuan, karena metode yang dipakai tidak valid, hanya berdasar pada *trial and error* sebagai *intellectual exercise* sang penafsir saja.

[3]Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1976), Jilid III, h. 140.

pandangan filosofis dari redaksi Al-Qur'an itu."[4] Kedua definisi diatas tampak mirip, dan dapat kita berikan catatan dalam dua hal yaitu: yang pertama, kedua definisi tersebut mendiskreditkan model tafsir saintifik, sebab memberi kesan bagi orang awam yang membaca definisi itu bahwa corak tafsir itu agar dihindari karena dinilai telah "menundukkan redaksi Al-Qur'an" ke dalam teori-teori sains yang kerap berubah-ubah.

Lagi pula sosok Amin al-Khuli dan Abdul Muhtasib ini dikenal berada di barisan ulama yang kontra dan tak merestui corak tafsir ini. Kedua, definisi tersebut tak mampu menggambarkan konsep yang sebenarnya diinginkan para pendukung tafsir ilmi. Para pendukungnya tak pernah berkeinginan untuk memaksakan istilah-istilah keilmuan modern dalam redaksi Al-Qur'an, atau menundukkan redaksi Al-Qur'an itu pada teori-teori sains yang selalu berubah.

Oleh sebab itu kiranya, definisi yang lebih cocok untuk corak tafsir ilmi dan sesuai dengan realitas di lapangan adalah: "Tafsir yang berbicara tentang istilah-istilah sains yang terdapat dalam Al-Qur'an dan berusaha sungguh-sungguh untuk menyimpulkan pelbagai ilmu dan pandangan filosofis dari istilah-istilah Al-Qur'an itu."[5] Atau definisi lain yang dapat dikemukakan di sini adalah: "Tafsir yang diupayakan oleh penafsirnya untuk: 1) Memahami redaksi-redaksi Al-Qur'an dalam sinaran kepastian yang dihasilkan oleh sains modern, dan 2) Menyingkap rahasia kemukjizatannya dari sisi bahwa Al-Qur'an telah memuat informasi-informasi sains yang amat dalam dan belum dikenal oleh manusia pada masa turunnya Al-Qur'an, sehingga ini menunjukkan bukti lain akan kebenaran fakta bahwa Al-Qur'an itu

---

[4]'Abdul Majid 'Abdul Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Asr al-Hadits*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), h. 247

[5]As-Sayyid al-Jumaili, *al-I'jaz al-Ilmi fi al-Qur'an*, (Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, 1992), Cet. II, h. 94.

bukan karangan manusia, namun ia bersumber dari Allah swt, pencipta dan pemilik alam semesta ini.[6]

Di dalam Al-Qur'an tak kurang terdapat 800 ayat-ayat kauniah dalam hitungan Muhammad Ahmad al-Ghamrawi. Bahkan, menurut Zaghlul al-Najjar terdapat 1000 ayat yang *sarih* dan ratusan lainnya yang secara tidak langsung terkait dengan fenomena alam semesta. Tafsir ilmiah atas ratusan ayat-ayat Al-Qur'an itu dengan bantuan ilmu pengetahuan dan sains modern yang disikapi berbeda-beda oleh para pakar Al-Qur'an. Penyikapan yang berbeda atas upaya ini terutama sekali setelah iptek dan filsafat peradaban lain telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan gerakan kodifikasi ilmu pengetahuan mengalami puncaknya. Pertanyaan seputar hal ini berkisar pada satu masalah yaitu: apakah teks Al-Qur'an mengandung seluruh ilmu pengetahuan seperti filsafat, sosiologi, politik, ekonomi, etika religius, dan *applied sciences* lainnya, ataukah Al-Qur'an itu hanya sebagai kitab petunjuk dan pedoman bagi umat?[7]

Para pakar Al-Qur'an berbeda pandangan menyikapi pertanyaan mendasar tadi. Kelompok pertama, percaya dan berusaha menafsirkan istilah keilmuan dalam Al-Qur'an berikut redaksinya sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan kontemporer. Kelompok kedua, menolak kecenderungan pertama dengan membedakan secara tegas mana yang menjadi hakikat keagamaan yang menjadi inti Al-Qur'an dan mana yang merupakan konklusi ilmiah dan sebatas produk inovasi dan penelaahan akal manusia yang terbatas.

---

[6]Abdus Salam Hamdan Al-Lauh, *Al-I'jaz Al-Ilmi fi al-Qur'an al-Karim*, (Gaza Palestina: Afaq' li Nasyr wa al-Tauzi', 2002), Cet. II, h. 135.

[7]Baha' al-Amir, *Al-Nur al-Mubin, Risalah fi Bayan i'jaz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2002), Cet. I, h. 84

Dari Tantawi Jauhari sampai Zaghlul al-Najjar

Meski, telah banyak mufassir yang lebih menitikberatkan corak tafsirnya pada aspek ilmiah, semacam Abu Su'ud - yang menulis dalam lima jilid tebal – yang oleh Abdul Qadir Ahmad Atha' dinilai melebihi Zamakhsyari maupun Abdul Qahir Al-Jurjani dalam pembahasan bahasa, dan lebih mendalam dalam kajian tafsir ilmi dari pada Hanafi Ahmad.[8] Namun dalam artikel ini, penulis akan mengulas dua mufassir yang berkecenderungan tinggi terhadap tafsir ilmi; Tantawi Jauhari dan Zaghlul Al-Najjar, sebagai representasi dari dua generasi yang berbeda.

Tafsir yang ditulis oleh Tantawi Jauhari, merupakan salah satu karya tafsir yang cukup fenomenal berjudul "*al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*" yang ditulis oleh Tantawi Jauhari menarik untuk diketengahkan dalam tulisan ini. Ia berangkat dari ketertarikannya terhadap fenomena-fenomena keajaiban alam yang ada di langit dan bumi, sebagaimana ayat-ayat al-Qur'an juga berbicara tentang fenomena-fenomena tersebut. Menurutnya, dalam al-Qur'an terdapat 750 ayat yang berbicara tentang berbagai ilmu pengetahuan dan hanya 150 ayat yang berbicara tentang fiqih secara jelas. Sayangnya perhatian intelektual Islam terhadap pemikiran-pemikiran tersebut sangat minim, sementara di sisi lain kebutuhan terhadap ilmu pengetahuan seperti yang ditunjukkan dalam ayat-ayat yang berbicara tentang hewan, tumbuh-tumbuhan, langit dan bumi juga tidak bisa dinafikan disamping kebutuhan terhadap hukum dan sebagainya.[9] Beberapa contoh sebagaimana berikut:

---

[8]Abu Su'ud bin Muhammad al-Imadi al-Hanafi, *Tafsir Abi Su'ud, Irsyad al-"Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim*, ed. Abdul Qadir Ahmad 'Atha, (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, 1971), Cet. I

[9]Tantawi Jauhari, *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1922), Jilid 1, h. 66-67.

Dan (*ingatlah*), *ketika kamu berkata*: "*Hai Musa*, *kami tidak bisa sabar* (*tahan*) *dengan satu macam makanan saja*. *Sebab itu mohonkanlah untuk kami kepada Tuhanmu, agar dia mengeluarkan bagi kami dari apa yang ditumbuhkan bumi*, *yaitu sayur-mayurnya*, *ketimunnya*, *bawang putihnya*, *kacang adasnya*, *dan bawang merahnya*." *Musa berkata*: "*Maukah kamu mengambil yang rendah sebagai pengganti yang lebih baik? pergilah kamu ke suatu kota*, *pasti kamu memperoleh apa yang kamu minta*." *Lalu ditimpahkanlah kepada mereka nista dan kehinaan*, *serta mereka mendapat kemurkaan dari Allah*. *Hal itu* (*terjadi*) *karena mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi yang memang tidak dibenarkan*. *Demikian itu* (*terjadi*) *karena mereka selalu berbuat durhaka dan melampaui batas*. QS. al-Baqarah (2): 61. Ia mengaitkan ayat diatas dengan terminologi medis, kemudian ia menyebutkan perkembangan dunia medis di Eropa. Ia mengatakan bahwa ayat tersebut menegaskan makan-makanan yang lebih baik dan sehat dari daging dan rempah-rempah seperti madu dan makanan-makanan yang manis.

Sementara berkaitan dengan "*fawatih al-suwar*" sebagaimana disebutkan pada QS. Ali 'Imran (3): 1. Ia mengaitkannya dengan rahasia-rahasia kimia. Huruf-huruf tersebut adalah ungkapan bahasa, sementara bahasa adalah sarana untuk memahami hakekat ilmiah termasuk matematika dan sains. Bagaimana bahasa itu digunakan untuk memahami sesuatu yang lain tanpa memahami hakekat bahasa itu sendiri kecuali dengan menganalisisnya sebagaimana matematika dengan mengetahui hakekat angka-angka dan kimia dengan mengatahui hakekat molekul-molekul.[10] *Pada hari* (*ketika*), *lidah*, *tangan dan kaki mereka menjadi saksi atas mereka terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan*. QS. al-Nur (24): 24. Ayat di atas, juga QS. Fussilat (41): 20-22 dan QS. Yasin (36): 65 di mana di dalamnya terdapat

[10]Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), h. 360.

penyebutan tangan, kaki, kulit dan kesaksiannya pada hari kiamat menurutnya menunjukkan rahasia-rahasia di dalamnya.

Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, Kemudian kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman? QS. al-Anbiya' (21): 30.

Ayat di atas menurutnya menunjukkan mu'jizat al-Qur'an, dimana Ia berbicara mengenai sesuatu yang terjadi ratusan tahun sebelumnya, yaitu tentang langit dan bumi, matahari dan bintang-bintang. Pengetahuan-pengetahuan tersebut sebelumnya tidak diketahui oleh manusia hingga datangnya era modern.[11]

Penafsiran model Tantawi Jauhari di atas kemudian banyak dinilai melenceng dari kaidah-kaidah dan prinsip penafsiran pada umumnya, bahkan tidak memiliki hubungan dan relevansi dengan al-Qur'an. Beberapa kritik yang dilontarakan kepada karya Tantawi Jauhari, di antaranya:

1. Menafsirkan al-Qur'an secara tekstual dan ringkas, lebih banyak menunjukkan pemikiran-pemikiran sains Timur dan Barat modern untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an juga berbicara tentang hal itu.
2. Menggunakan teori-teori sains tanpa memperhatikan kaidah-kaidah penafsiran pada umumnya dan melenceng dari tujuan-tujuan al-Qur'an.
3. Tidak memperhatikan dan keluar dari kaidah-kaidah Ilmu-ilmu al-Qur'an termasuk menggunakan rumus-rumus matematika yang pada umumnya tidak dibenarkan.
4. Menunjukkan ilustrasi gambar, foto, tabel tentang hewan-hewan, tumbuhan, pemandangan alam yang dimaksudkan untuk menjelaskan kepada pembaca secara gamblang.

[11]Tantawi Jauhari, *Ibid*, h. 243

5. Menggunakan referensi dari Injil (Barnabas), sementara para kritikus menilai banyak terjadi penyelewengan dan perubahan didalamnya.
6. Banyak dipengaruhi karya-karya filsafat Plato.

Meskipun demikian, Tantawi Jauhari membela diri dengan menjelaskan bahwa pendekatannya terhadap teks al-Qur'an tidak lebih serupa daripada tafsir-tafsir hukum. Ia menegaskan, bukankah dengan cara yang sama dilakukan oleh para ahli hukum Islam yang mendasarkan sistem-sistem hukum berupa peringatan-peringatan moral al-Qur'an yang bersifat samar-samar. Mufassir ilmiah (tafsir ilmi) menurutnya juga bisa menarik kesimpulan benda-benda angkasa dari al-Qur'an. Maka, corak tafsir ilmi-nya tidak berbeda dari tafsir-tafsir hukum. Jika tafsir ilmi menyangkut hukum-hukum alam maka tafsir hukum menyangkut persoalan hukum-hukum manusia.

Lain halnya dengan Zaghlul Raghib Muhammad an-Najjar, seorang pakar geologi asal Mesir yang mendapat pendidikan tinggi sampai tingkat magister di Cairo University dan lulus pada tahun 1955 dengan predikat *'Summa Cum Laude'*. Sebagai lulusan terbaik ia diberikan "Baraka Award" untuk kategori bidang geologi. Ia kemudian meraih gelar Ph.D bidang geologi dari Walles University of England pada tahun 1963. Dan sejak tahun 2001 menjadi Ketua Komisi Kemukjizatan Sains Al-Qur'an dan al-Sunnah di "*Supreme Council of Islamic Affairs*" Mesir. Zaghlul berkeyakinan penuh bahwa Al-Qur'an adalah kitab mukjizat dari aspek bahasa dan sastranya, akidah-ibadah-akhlaq (tasyri'), informasi kesejarahannya, dan tak kalah pentingnya adalah dari sudut aspek isyarat ilmiahnya.[12] Dimensi kemukjizatan yang disebut terakhir ini maksudnya adalah keunggulan kitab ini yang memberikan informasi yang menakjubkan dan akurat tentang hakikat

[12]Zaghlul Raghib An-Najjar, *Qadiyyat al-I'jaz al'Ilmiy li al-Qur'an al-Karim wa Dawabit al-Ta'amul Ma'aha,* (Beirut: Maktabah al-Tsarwah al-Dauliyyah, 2001), Jilid II, Cet. II, h. 45.

alam semesta dan fenomenanya yang mana ilmu terapan belum sampai ke hakikat itu kecuali setelah berabad-abad turunnya Al-Qur'an. Sehingga tidak mungkin bagi orang yang berakal menetapkan sumber hakikat ilmiah itu selain dari pada Allah swt.

Hal ini adalah bukti penguat bagi ahli ilmu pengetahuan di zaman ini bahwa Al-Qur'an itu benar-benar firman Allah yang telah menurunkannya kepada Rasul terakhir atas dasar ilmu-Nya dan berfungsi untuk membenarkan Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an yang menantang umat manusia sejak pertama kali diturunkan itu harus berpijak pada dasar yang kokoh. Oleh sebab itu menurut Zaghlul, kita hanya diperkenankan untuk membuktikan kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an dengan memanfaatkan fakta dan hukum sains yang tetap saja tak berubah lagi, meski dimungkinkan adanya penambahan dan penguatan hakikat itu di masa yang akan datang.[13]

Ketentuan ini berlaku umum bagi ayat-ayat kauniyah yang terdapat dalam Al-Qur'an, dengan pengecualian ayat-ayat penciptaan; baik terkait alam semesta, kehidupan, dan manusia. Karena dalam pandangan Zaghlul, proses penciptaan adalah bersifat gaib dan absolut karena tak ada seorang manusia pun yang menyaksikan kejadian besar itu, dan karenanya, tak dapat tunduk kepada penglihatan dan indera manusia. Allah swt berfirman: *Aku tidak menghadirkan mereka (iblis dan anak cucunya) untuk menyaksikan penciptaan langit dan bumi dan tidak (pula) penciptaan diri mereka sendiri; dan tidaklah Aku mengambil orang-orang yang menyesatkan itu sebagai penolong.* (al-Kahfi: 51). Meski demikian, Al-Qur'an tetap menyuruh umat manusia untuk merenungi proses penciptaan –yang tak pernah disaksikan oleh manusia- dalam banyak ayat, diantaranya: *Dan apakah mereka tidak memperhatikan bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya, Kemudian*

[13]Zaghlul Raghib Al-Najjar, *Tafsir al-Ayat al-Kauniyyah fi al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Maktabah al-Tsarwah al-Dauliyyah, 2001), Jilid IV, Cet. II.

mengulanginya (kembali). Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah. Katakanlah: "Berjalanlah di (muka) bumi, Maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya, Kemudian Allah menjadikannya sekali lagi. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (al-'Ankabut: 19-20)

Lebih lanjut ia menilai dalam rangka mengkompromikan konteks dan tujuan ayat-ayat di atas, penciptaan langit dan bumi, kehidupan, juga manusia yang memang terjadi di luar kesadaran manusia yang mutlak. Namun Allah swt menyisakan beberapa bukti di lempengan bumi dan lapisan langit yang dapat membantu manusia untuk menyatakan asumsi proses penciptaan. Akan tetapi asumsi yang bisa diraih oleh ilmuwan di bidang ini baru sebatas teori belaka, dan belum sampai pada tingkatan hakikat/fakta keilmuan.[14] Zaghlul menilai bahwa ilmu terapan di bidang hakikat penciptaan tak dapat melampaui teorisasi belaka. Varian teori penciptaan ini pun tergantung asumsi dan keyakinan para pencetusnya.

Pada posisi inilah, bagi ilmuwan muslim tersedia cahaya Allah swt yang terdapat dalam ayat Al-Qur'an atau hadis Nabi. Cahaya yang diberikan secara cuma-cuma oleh Allah dan Rasul-Nya itu dapat membantu ilmuwan muslim untuk mengangkat salah satu teori dan asumsi sains ke tingkat hakikat ilmiah, bukan karena ilmu terapan itu yang menetapkannya, akan tetapi lebih karena terdapat isyarat hakikat ilmiah itu dalam Kitabullah dan Sunnah Rasul-Nya.[15] Artinya kita telah memenangkan ilmu dengan informasi Al-Qur'an atau Sunnah dan bukan sebaliknya, memenangkan Al-Qur'an dengan bantuan ilmu.

---

[14]Zaghlul Al-Najjar, *Khawatir fi Ma'iyyat Khatam al-Anbiya' wa al-Mursalin Sayyidina Muhammad SAW*, (Kairo: Nahda Masr, 2002), Cet. I, h. 62

[15]Zaghlul Raghib An-Najjar, *Qadiyyat al-I'jaz al-'Ilmiy*, *ibid*, h. 92

Tafsir Ilmi: *Awal Perkembangannya*

Pemahaman dan penafsiran terhadap al-Qur'an, selain sebagai produk juga sebagai proses di mana antara teks, penafsir dan realitas selalu berhubungan. Hal ini dapat dilihat dari metode, corak, karakteristik dan kecenderungan produk tafsir yang selalu mendekati al-Qur'an juga selalu mengalami perkembangan dan pergeseran.[16] Tafsir adalah salah satu bentuk cerminan produk pemikiran dan peradaban manusia secara umum, karena ia juga selalu mengalami perkembangan dan dipengaruhi dinamika peradaban manusia.

Salah satu jenis epistemologi tafsir yang menarik untuk dibahas di sini adalah sebuah tafsir yang pada awalnya dibangun berdasarkan asumsi bahwa al-Qur'an mengandung berbagai macam ilmu, baik yang sudah maupun yang belum ditemukan (baca: tafsir ilmi). Beberapa definisi yang penulis temukan berkaitan dengan tafsir ilmi diantaranya, tafsir ilmi sebagai salah satu corak atau kecenderungan penafsiran yang menempatkan berbagai terminologi ilmiah berdasarkan ungkapan-ungkapan dalam ayat-ayat al-Qur'an, atau berusaha mendeduksi berbagai ilmu serta pandangan-pandangan filosofisnya dari ayat ayat al-Qur'an. Ada juga yang mendefinisikan sebagai tafsir yang mencoba memindahkan semua pengetahuan kemanusiaan yang memungkinkan ke dalam penafsiran al-Qur'an. Lebih spesifik Khalid 'Abdurrahman al-'Akk mengkategorikan tafsir ini dalam tafsir *isyari* karena bergerak terbatas hanya pada isyarat-isyarat kauniyah dalam ayat-ayat al-Qur'an, sehingga dalam pengertian ini ilmu pengetahuan dapat menjadi epistemologi penafsiran.[17]

Abu Hamid al-Ghazali disebut-sebut sebagai salah satu tokoh generasi awal, di mana dianggap ikut memberikan legitimasi terhadap

[16]Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 33.

[17]Khalid 'Abdurrahman al-'Akk, *Usul at-Tafsir wa Qawa'iduhu* (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986), h. 217.

munculnya penafsiran ini. Hal itu ditunjukkan melalui ungkapan-ungkapan dan riwayat-riwayat yang disebutkan dalam beberapa karyanya. "Sesungguhnya al-Qur'an mencakup tujuh puluh tujuh ribu seratus ilmu. Setiap kalimat adalah ilmu yang dilipat gandakan empat kali, memiliki makna dzahir dan batin." Di samping itu ditegaskan bahwa "Setiap ilmu adalah manifestasi dari dzat, sifat dan perbuatan Allah. Hal ini diisyaratkan secara keseluruhan dalam al-Qur'an. Ilmu ini tidak terbatas, akan tetapi terjadi perbedaan pendapat dan rasionalitas terhadap hal itu, sehingga memerlukan teori-teori dan dalil-dalil yang hanya dipahami oleh para ahli."[18]

Selain Al-Ghazali, adalah Abu al-Fadl al-Mursi, ia mengatakan bahwa al-Qur'an mencakup ilmu klasik dan modern secara keseluruhan. Tiada yang mengetahuinya secara sempurna selain Allah, kecuali yang disampaikan kepada Nabi Muhamad saw, dan diwariskan kepada para sahabat seperti al-Khulafa' ar-Rasyidun, Ibn Mas'ud, Ibn 'Abbas dan sebagainya. Dalam perkembangannya, generasi penerus sahabat tersebut menurut al-Mursi tidak mampu merepresentasikan ilmu-ilmu tersebut secara baik dan menyeluruh, sehingga lahir golongan-golongan yang hanya *concern* terhadap disiplin yang mereka kuasai.

Menurut al-Mursi, ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu-ilmu yang dikenal oleh generasi awal (*awwalun*) dalam tradisi Islam. Di luar ilmu-ilmu tersebut dalam al-Qur'an juga tedapat ilmu-ilmu lain seperti medis dan kedokteran, debat, astronomi , arsitektur , aljabar, dan perbintangan.[19] Selain itu menurut al-Mursi, dalam al-Qur'an juga terdapat dasar-dasar industri termasuk alat-alat yang digunakan seperti menjahit, pandai besi, tukang kayu, memintal, menenun, bertani,

---

[18]Abu Hamid al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 7-9.

[19]Namanya lengkapnya Muhahmmad Ibn 'Abdullah Ibn Abi al-Fadl as-Sulami al-Mursi, disebut-sebut memiliki karya tafsir lebih dari 20 jilid dan diberi nama "*Rayy az-Zaman*."

kerajinan kaca, gerabah, pelayaran dan navigasi, tulis menulis, pembuat roti, memasak, tukang batu dan lainnya."

Dalam realitasnya tokoh-tokoh tersebut tergolong merepresentasikan pemahaman yang relatif sama bahwa seluruh ilmu pengetahuan, ketrampilan dan teknik-teknik yang diperlukan untuk menerangi upaya-upaya ilmiah manusia memiliki dasar dan landasan dalam al-Qur'an. Dengan demikian benih-benih tafsir ilmi telah muncul dan berkembang dalam kurun waktu 11 abad (mulai abad 2–13 H atau 8–19 M) dengan mencari hubungan dan kesesuaian antara pernyataan atau ungkapan dalam al-Qur'an dengan penemuan-penemuan ilmiah pada masa itu.

Perkembangan Tafsir Ilmi

Dalam perjalanannya, tafsir ilmi mengalami perkembangan dan mendapat perhatian cukup besar dari kalangan intelektual Islam. Jika pada awal kemunculannya lebih bermuara pada pengaruh-pengaruh tradisi Yunani, arus perkembangan tafsir ilmi pada era selanjutnya sangat berkaitan dengan pengaruh superioritas Barat dan teknologinya dan dunia Islam. Terlebih pada saat terjadi ekspansi Barat dan Eropa di kawasan muslim, semisal pendudukan Inggris di Mesir. Berbagai pembicaraan hubungan antara al-Qur'an dan berbagai ilmu pengetahuan pada masa ini tercatat dalam berbagai tulisan, di antaranya:

1. Muhammad Ibn Ahmad al-Iskandarani dengan karyanya "*Kasyf al-Asrar an-Nuraniyyah al-Qur'aniyyah, fi ma Yata'allaqu bi al-Ajram as-Samawiyyah, wa al-Ardiyyah wa al-Hayawanat wa an-Nabatat wa al-Jawahir al-Ma'daniyyah*," ditulis dalam 3 (tiga) jilid, dipublikasikan di Kairo beberapa tahun sebelum penjajahan Ingrris tahun 1880, di dalamnya mendiskusikan tentang benda-benda angkasa, bumi, hewan-hewan, serangga-serangga, mineral dan sebagainya. Karyanya yang lain "*Tibyan al-Asrar ar-Rabbaniyyah*," dipublikasikan setelah penjajahan Inggris.

2. Abu Su'ud bin Muhammad al-Imadi al-Hanafi, *Tafsir Abi Su'ud, Irsyad al-"Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim,* ed. Abdul Qadir Ahmad 'Atha, (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, 1971), terdiri dari 4 (empat) jilid tebal masing-masing berkisar 800 – 830 halaman.
3. Taufiq Sidqi dengan karyanya "*ad-Din fi Nazar al-'Aql as-Sahih*" dan "*Durus Sunan Ka'inat, Muhadarat Tibbiyyah 'Ilmiyyah Islamiyyah*" yang membicarakan tentang kimia, biologi dan sebagainya.
4. Tantawi Jauhari "*al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*" yang merupakan tafsir eksiklopedik mirip dengan buku ilmiah dan "*al-Qur'an wa al-'Ulum al-'Asriyyah*"
5. 'Abdul 'Aziz Isma'il "*al-Islam wa at-Tibb al-Hadis*" yang dipublikasikan dalam majalah "*al-Azhar*"
6. Hanafi Ahmad "*Mu'jizat al-Qur'an fi Wasf al-Ka'inat*" dicetak ulang dengan judul "*at-Tafsir al-'Ilmi li al-Ayat al-Kauniyyah*"

Pada era perkembangan ini, arah perdebatan banyak berkutat pada sekitar persoalan apakah ilmu pengetahuan non-Islam dan non-Arab dari Barat dapat diterima di kalangan muslim, atau apakah pemakaian mesin-mesin teknik Eropa diperbolehkan menurut hukum Islam dan sebagainya.

Lebih jauh, Muhammad Abduh sebagaimana dikutip Ignaz Golziher menyatakan bahwa kajian terhadap berbagai ilmu pengetahuan merupakan tujuan utama dalam bentuk praksis yang terkait langsung dengan posisi politik dunia Islam. Menurutnya memerangi kelompok non-muslim adalah sebuah kewajiban ketika dunia Islam diperangi. Hal itu hanya dapat diwujudkan melalui sistem pertahanan dan militer yang kuat termasuk persenjataan yang memadai, semisal penangkal rudal, kapal-kapal perang, tank dan sebagainya yang memerlukan pengetahuan-pengetahuan modern.[20] Dengan asumsi

[20]Ignaz Goldziher, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, diterjemahkan oleh Abdul Halim an-Najjar (Kairo Mesir: Maktabah al-Khanjim 1955), h. 132

bahwa tidak mungkin al-Qur'an mengandung suatu ajaran yang bertentangan dengan hakikat ilmu pengetahuan. Maka menafsirkan al-Qur'an dan mengembangkan teknologi secara mandiri adalah sebuah keniscayaan bagi dunia Islam.

Terlepas dari sejumlah ulama yang mendukung model tafsir ilmi, sebagaimana telah disinggung dalam penjelasan sebelumnya, bahwa salah satu tokoh yang gigih menentang penafsiran model ini adalah Abu Ishaq al-Syatibi. Menurutnya, al-Qur'an diturunkan untuk mempertimbangkan kemaslahatan penerimanya dengan menunjukkan berbagai ilmu yang berguna dan mampu diterima oleh rasionalitas masyarakat Arab waktu itu. Ia menegaskan, bahwa para sahabat dan tabi'in adalah orang-orang yang mengetahui segala sesuatu yang terkait dengan al-Qur'an dan ilmu-ilmunya, akan tetapi tidak ada ungkapan-ungkapan mereka yang menunjukkan atau setidaknya berkaitan dengan sains. Hal itu menurutnya merupakan salah satu bukti bahwa al-Qur'an tidak ditujukan sebagai penjelas atas segala problematika ilmu pengetahuan.[21] Senada dengan hal itu, az-Zahabi juga menunjukkan beberapa kelemahan dalam dalam penafsiran model tafsir ilmi ini, di antaranya

Pertama, Aspek Bahasa, bahasa selalu mengalami perkembangan, sehingga sebuah kata tidak hanya memiliki satu makna akan tetapi memiliki berbagai makna termasuk penggunaannya dari waktu ke waktu. Meski demikian, pada umumnya ayat-ayat al-Qur'an dipahami dengan tetap memperhatikan latar belakang pemaknaan pada saat ayat itu turun, yang di antaranya diketahui melalui informasi para sahabat dan masyarakat Arab pada waktu itu. Memperluas pemaknaan sebuah ayat dengan istilah-istilah baru sains tanpa memperhatikan latar belakang pemaknaan, sementara hal itu tidak pernah dikenal sebelumnya dinilai merupakan sesuatu yang tidak rasional.

[21]As-Syathibi, Al-Muwafaqat, h. 84.

Kedua, Aspek Retoris: Al-Qur'an dikenal memiliki nilai dan kualitas retorika yang tinggi sehingga selalu terdapat korelasi dalam sebuah ayat dengan ayat-ayat yang lainnya termasuk dari aspek pemaknaannya. Adanya anggapan bahwa al-Qur'an mencakup seluruh ilmu pengetahuan, bahkan mengaitkan ayat-ayat al-Qur'an dengan istilah-istilah sains dan ilmu pengetahuan tanpa memperhatikan korelasinya dengan ayat-ayat yang lain adalah sesuatu yang mengurangi ketinggian nilai al-Qur'an.

Ketiga, Aspek Aqidah: Al-Qur'an adalah kebenaran mutlak yang diturunkan kepada seluruh manusia secara sempurna, sehingga selalu dapat dipahami dan diaplikasikan sepanjang masa. Sementara kebenaran temuan ilmiah adalah sesuatu yang bersifat tentatif dan relatif, dalam arti bahwa teori-teori sains tersebut dapat diruntuhkan oleh teori lain sebagaimana dikenal dalam dunia sains. Menyejajarkan ayat-ayat al-Qur'an dengan teori dan temuan-temuan saintifik dengan demikian merupakan sesuatu yang tidak bisa diterima karena jika teori-teori tersebut runtuh maka kebenaran al-Qur'an seolah-olah juga runtuh.[22]

Sementara 'Abdurrahman al-'Akk secara konsisten sesuai definisi yang dikemukakan pada halaman awal, terkesan lebih longgar dalam penafsiran model ini dengan memberikan syarat-syarat yang cukup ketat, yaitu:

1. Menafsirkan ayat-ayat kauniyah dengan memperhatikan kesesuaiannya dengan makna dasarnya dalam al-Qur'an
2. Penggunaan landasan teori-teori sains tersebut terbatas hanya pada isyarat yang terkandung dalam ayat-ayat kauniyah
3. Mempertimbangkan prinsip dan kaidah penafsiran pada umumnya

---

[22]Husain Al-Zahabi, dalam *Al-Tafsir wa Al-Mufassirun*, Dar Al-Kitab Al-'Arabiy, Kairo, 1963, jilid II, h. 140.

4. Tidak keluar dari prinsip dalam penafsiran dengan landasan perdebatan teori-teori sains
5. Memperhatikan kesesuaian dengan ayat-ayat yang lain dan tidak keluar dari prinsip syari'at.

Korelasi antara Al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan

Hakikatnya, membahas hubungan antara Al-Quran dan ilmu pengetahuan bukan dinilai dari banyak atau tidaknya cabang-cabang ilmu pengetahuan yang dikandungnya, tetapi yang lebih pada adakah Al-Quran atau jiwa ayat-ayatnya menghalangi ilmu pengetahuan atau mendorongnya, karena kemajuan ilmu pengetahuan tidak hanya diukur melalui sumbangan yang diberikan kepada masyarakat atau kumpulan ide dan metode yang dikembangkannya, tetapi juga pada sekumpulan syarat-syarat psikologis dan sosial yang diwujudkan, sehingga mempunyai pengaruh baik positif maupun negatif terhadap kemajuan ilmu pengetahuan.[23]

Sejarah membuktikan bahwa Galileo —ketika mengungkapkan penemuan ilmiahnya— tidak mendapat tantangan dari suatu lembaga ilmiah, melainkan dari masyarakat di mana ia hidup. Mereka memberikan tantangan kepadanya atas dasar kepercayaan agama. Akibatnya, Galileo pada akhirnya menjadi korban penemuannya sendiri. Dalam Al-Quran ditemukan kata-kata "ilmu" —dalam berbagai derivasinya— yang terulang sebanyak 854 kali. Di samping itu, banyak pula ayat-ayat Al-Quran yang menganjurkan untuk menggunakan akal pikiran, penalaran, dan sebagainya, sebagaimana dikemukakan oleh ayat-ayat yang menjelaskan hambatan kemajuan ilmu pengetahuan, antara lain: adanya subjektivitas, taqlid atau mengikuti tanpa alasan, bergegas-gegas dalam mengambil keputusan atau kesimpulan dan sikap angkuh.

---

[23]Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Haditsah fi al-Tafsir*, (Riyadh: Ri'asah al-Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta', 1983), Cet. II, h. 320

Ayat-ayat semacam inilah yang mewujudkan iklim ilmu pengetahuan dan yang melahirkan pemikir-pemikir dan ilmuwan-ilmuwan Islam dalam berbagai disiplin ilmu. "Tiada yang lebih baik dituntun dari suatu kitab agama menyangkut bidang ilmu kecuali anjuran untuk berpikir, serta tidak menetapkan suatu ketetapan yang menghalangi umatnya untuk menggunakan akalnya atau membatasinya menambah pengetahuan selama dan di mana saja ia kehendaki."[24] Inilah korelasi pertama dan utama antara Al-Quran dan ilmu pengetahuan.

Korelasi kedua dapat ditemukan pada isyarat-isyarat ilmiah yang tersebar dalam sekian banyak ayat Al-Quran yang berbicara tentang alam raya dan fenomenanya. Isyarat-isyarat tersebut sebagiannya telah diketahui oleh masyarakat Arab ketika itu. Namun, apa yang mereka ketahui itu masih sangat terbatas dalam perinciannya.

Di sisi lain, paling sedikit ada tiga hal yang dapat disimpulkan dari pembicaraan Al-Quran tentang alam raya dan fenomenanya:

1. Al-Quran memerintahkan atau menganjurkan manusia untuk memperhatikan dan mempelajarinya dalam rangka meyakini ke-Esa-an dan kekuasaan Tuhan. Dari perintah ini, tersirat pengertian bahwa manusia memiliki potensi untuk mengetahui dan memanfaatkan hukum-hukum yang mengatur fenomena alam tersebut, namun pengetahuan dan pemanfaatan ini bukan merupakan tujuan puncak (ultimate goal).
2. Alam raya beserta hukum-hukum yang diisyaratkannya itu diciptakan, dimiliki, dan diatur oleh ketetapan-ketetapan Tuhan yang sangat teliti. Ia tidak dapat melepaskan diri dari ketetapan-ketetapan tersebut kecuali bila Tuhan menghendakinya. Dari sini, tersirat bahwa: (a) alam raya atau elemen-elemennya tidak boleh

[24]Hifni Muhammad Syaraf, *I'jaz Qur'an Bayani, baina al-Nadhariyyah wa al-Tatbiq*, (Jeddah: Majil A'la li al-Syu'un Al-Islamiyah, 1994), h. 49

disembah; (b) manusia dapat menarik kesimpulan tentang adanya ketepatan-ketepatan yang bersifat umum dan mengikat yang mengatur alam raya ini (hukum-hukum alam).

3. Redaksi yang digunakan oleh Al-Quran dalam uraiannya tentang alam raya dan fenomenanya itu, bersifat singkat, teliti dan padat, sehingga pemahaman atau penafsiran tentang maksud redaksi-redaksi tersebut sangat bervariasi sesuai dengan tingkat kecerdasan dan pengetahuan masing-masing."

Dalam kaitannya dengan butir ketiga ini, kita perlu menggarisbawahi beberapa prinsip pokok:[25] *Pertama*, setiap Muslim, bahkan setiap orang, berkewajiban untuk mempelajari dan memahami kitab suci yang dipercayainya. Namun, walaupun demikian, hal tersebut bukan berarti bahwa setiap orang bebas untuk menafsirkan atau menyebarluaskan pendapatnya tanpa memenuhi syarat-syarat yang dibutuhkan guna mencapai maksud tersebut.

Kedua, Al-Quran diturunkan bukan hanya khusus untuk orang-orang Arab ummiyin yang hidup pada masa Rasul saw., tidak pula untuk generasi abad keduapuluh ini, tetapi juga untuk seluruh manusia hingga akhir zaman. Mereka semua diajak berdialog oleh Al-Quran dan dituntut untuk menggunakan akalnya. *Ketiga,* Berpikir secara modern, sesuai dengan keadaan zaman dan tingkat pengetahuan seseorang; tidak berarti menafsirkan Al-Quran secara spekulatif atau terlepas dari kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati oleh para ahli di bidang ini.

Nah, kaitan prinsip ini dengan penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat Al-Quran, membawa kita kepada, paling tidak, tiga hal pula yang perlu digarisbawahi, yaitu (1) Bahasa; (2) Konteks ayat-ayat; dan (3) Sifat penemuan ilmiah.

---

[25]As-Sayyid al-Jumaili, *al-I'jaz Ilmi fi al-Qur'an*, (Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, 1992), Cet. II, h. 153.

1. Bahasa

Disepakati oleh semua pihak bahwa untuk memahami kandungan Al-Quran dibutuhkan pengetahuan bahasa Arab. Untuk memahami arti suatu kata dalam rangkaian redaksi suatu ayat, seorang terlebih dahulu harus meneliti apa saja pengertian yang dikandung oleh kata tersebut. Kemudian menetapkan arti yang paling tepat setelah memperhatikan segala aspek yang berhubungan dengan ayat tadi.

Dahulu Ibn Jarir Al-Thabariy, misalnya, menjadikan syair-syair Arab pra-Islam (jahiliah) sebagai salah satu referensi dalam menetapkan arti kata-kata dalam ayat-ayat Al-Quran. Bila apa yang ditempuh Al-Thabariy ini dikaitkan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, maka penafsiran tentang ayat Al-Quran dapat saja sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Atau dengan kata lain, kita —yang hidup pada masa kini— tidak terikat dengan penafsiran mereka yang belum mengenal perkembangan ilmu pengetahuan.

Sebagai contoh, kata *'alaq* (terdapat dalam QS 96:2) tidak mutlak dipahami dengan "darah yang membeku", karena arti tersebut bukan satu-satunya arti yang dikenal oleh masyarakat Arab pada masa pra-Islam atau masa turunnya Al-Quran.[26] Masih ada lagi arti-arti lain seperti "sesuatu yang bergantung atau berdempet". Dari sini, penafsiran kata itu dengan implantasi, seperti apa yang dikemukakan oleh embriolog ketika membicarakan proses kejadian manusia, tidak dapat ditolak. Muhammad 'Abduh berpendapat bahwa adalah lebih baik memahami arti kata-kata dalam redaksi satu ayat, dengan memperhatikan penggunaan Al-Quran terhadap kata tersebut dalam berbagai ayat dan kemudian menetapkan arti yang paling tepat dari arti-arti yang digunakan Al-Quran itu.

Metode ini, antara lain, ditempuh oleh Hanafi Ahmad dalam tafsirnya ketika memahami bahwa penggunaan kata *dhiya'* untuk

[26]Baha' al-Amir, *Al-Nur al-Mubin, Risalah fi Bayan i'jaz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2002), Cet. I, h. 79.

matahari dan *nur* untuk bulan (QS 10:5). Ini mengandung arti bahwa sumber sinar matahari adalah dari dirinya sendiri, sedangkan cahaya bulan bersumber dari sesuatu selain dari dirinya (matahari).[27] Pemahaman ini ditarik dari penelitian terhadap penggunaan kata dhiya' yang terulang —dalam berbagai bentuknya— sebanyak enam kali dan nur sebanyak lebih kurang 50 kali.

Di samping kedua metode di atas, perlu pula kiranya dipertimbangkan tentang perkembangan arti dari suatu kata. Karena disadari bahwa ketika mendengar atau mengucapkan suatu kata, maka yang tergambar dalam benak kita adalah bentuk material atau yang berhubungan dengan materinya. Namun, di sisi lain, bentuk materi tadi dapat mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, kata "lampu" bagi masyarakat tertentu berarti suatu alat penerang yang terdiri dari wadah yang berisi minyak dan sumbu yang dinyalakan dengan api. Namun apa yang tergambar dalam benak kita dewasa ini tentang gambaran material tersebut telah berubah. Yang tergambar dalam benak kita kini adalah listrik.

Kita tidak dapat membenarkan seseorang menafsirkan arti *sayyarah* (QS 12:10 dan 19; dan 5: 96) dengan mobil. Walaupun demikian, itulah terjemahannya yang secara umum dipakai dewasa ini, karena pada masa lalu, mobil —dalam pengertian kita sekarang— belum ada. Namun, kita dapat membenarkan penafsiran *zarrah* dalam ayat-ayat Al-Quran, dengan atom karena kata ini menurut Al-Biqa'iy (885 H/1480 M), "digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang amat kecil atau bahkan ketiadaan."[28]

---

[27]Hanafi Ahmad, *Al-Tafsir Al-'Ilmiy li Al-Ayat Al-Kawniyyah fi Al-Qur'an*, (Kairo: Dar Al-Ma'arif, cet. II, tt.), 284

[28]Ibrahim bin 'Umar Al-Biqa'iy, *Nazm Al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, (Bombay: Dar Al-Salafiah, 1976), jilid V, h. 281.

Selain aspek yang dikemukakan di atas, aspek-aspek kebahasaan lainnya pun perlu mendapat perhatian. Dr. Mustafa Mahmud, misalnya, ketika menafsirkan surah Al-'Ankabut, ayat 41, mengatakan bahwa yang membuat sarang laba-laba adalah betina laba-laba bukan jantannya. Karena, katanya, ayat tersebut menggunakan kata kerja *mu'annats* "*ittakhadzat*" bukan "*ittakhadza*" Menurutnya, Al-Quran telah mengisyaratkan bahwa tali-temali yang dihasilkan oleh laba-laba dalam membuat sarangnya bukanlah sesuatu yang rapuh, karena penelitian ilmiah membuktikan bahwa tali-temali tersebut, dalam kadar yang sama, lebih kuat daripada baja atau sutera-sutera alam.

Lain lagi dengan 'Aisyah Abdurrahman binti Al-Syathi', Guru Besar Studi Ilmu-ilmu Al-Quran Universitas Qarawiyin di Maroko, serta Sastra Bahasa Arab di Universitas Kairo, menanggapi pendapat di atas. Ia menyatakan: "Para pelajar bahasa Arab tingkat pertama mengetahui bahwa bahasa ini menggunakan bentuk *mu'annats* (feminin) untuk kata *al-ankabut* (laba-laba), sebagaimana halnya dengan bentuk-bentuk mufrad (tunggal) dari kata-kata: *namlah*, *nahlah*, dan *dawdah* (semut, lebah, dan ulat)".

Dengan demikian, menurutnya, bentuk *mu'annats* untuk kata *al-'ankabut* dalam ayat ini adalah atas pertimbangan bahasa dan tak ada hubungannya sedikit pun dengan biologi.[29] Demikian pula, menetapkan ayat di atas dengan berpendapat bahwa sarang laba-laba lebih kuat daripada baja atau sutera-sutera alam, akan mengakibatkan runtuhnya ungkapan yang dikenal oleh bahasa Al-Quran, bagi sesuatu Yang sangat rapuh yakni sarang laba-laba, sehingga jika penafsiran yang diungkapkan itu benar, maka akan kelirulah redaksi Al-Quran dan kandungannya yang mengatakan bahwa (serapuh-rapuh rumah tempat berlindung adalah sarang laba laba)." Dari sini dapat dipahami

[29]'Aisyah 'Abdurrahman, *Al-Qur'an wa Qadhaya Al-Insan*, Dar Al-'Ilmi li Al-Malayin, Beirut, 1982, cet. V, h. 329.

mengapa ulama-ulama Tafsir berkesimpulan bahwa "tidak wajar kita beralih dari pengertian hakiki suatu kata kepada pengertian kiasan (majazi), kecuali bila terdapat tanda-tanda yang jelas yang menghalangi pengertian hakiki tersebut".

Dengan demikian, kita dapat mentoleransi (walaupun tidak sependapat dengan) para ahli yang memahami ayat 37 surah Fushshilat, atau ayat 33 surah Al-Anbiya; yang berbicara tentang matahari dan bulan, malam dan siang, kemudian menggunakan kata ganti hunna yang berbentuk jamak (plural), bahwa terdapat sekian banyak matahari dan bulan di alam raya. Tetapi, adalah tidak wajar jika kita menetapkan suatu pengertian terhadap satu kata atau ayat terlepas dari konteks kata tersebut dengan redaksi ayat secara keseluruhan dan dengan konteksnya dengan ayat-ayat yang lain.

2. Konteks antara Kata atau Ayat

Memahami pengertian satu kata dalam rangkaian satu ayat tidak dapat dilepaskan dari konteks kata tersebut dengan keseluruhan kata-kata dalam redaksi ayat tadi. Seseorang yang tidak memperhatikan hubungan antara *arsalna al-riyah lawaqi'* dengan *fa anzalna min aisama' ma'*a (QS 15:22), yakni hubungan antara *lawaqi'* dan *ma'a* akan menerjemahkan dan memahami arti *lawaqi'* dengan "mengawinkan (tumbuh-tumbuhan)". Namun, bila diperhatikan dengan seksama bahwa kata tersebut berhubungan dengan kalimat berikutnya, maka hubungan sebab dan akibat atau hubungan kronologis yang dipahami dari huruf *fa* pada *fa anzalna* tentunya pengertian "mengawinkan tumbuh-tumbuhan", melalui argumentasi tersebut, tidak akan dibenarkan.[30] Karena, tidak ada hubungan sebab dan akibat antara perkawinan tumbuh-tumbuhan dengan turunnya hujan —juga "jika

[30]Hanafi Ahmad, *Al-Tafsir Al-'Ilmiy li Al-Ayat Al-Kawniyyah fi Al-Qur'an*, (Kairo: Dar Al-Ma'arif, cet. II, tt.), h. 210

pengertian itu yang dikandung oleh arti *fa anzalna min al-sama' m*a'a", maka tentunya lanjutan ayat tadi adalah "maka tumbuhlah tumbuh-tumbuhan dan siaplah buahnya untuk dimakan manusia".

Sebelum dinyatakan bahwa ayat 88 surah Al-Naml, *... dan engkau lihat gunung-gunung itu kamu sangka tetap pada tempatnya, padahal ia berjalan sebagaimana jalannya awan ...*, mengemukakan tentang "teori gerakan bumi, baik mengenai peredarannya mengelilingi matahari maupun gerakan lapisan pada perut bumi", terlebih dahulu harus dipahami konteks ayat ini dengan ayat-ayat sebelum dan ayat-ayat sesudahnya dan dibuktikan bahwa keadaan yang dibicarakan adalah keadaan di bumi kita sekarang ini, bukan kelak di hari kemudian.[31]

Ada yang menyatakan bahwa ayat 33 surah Al-Rahman telah mengisyaratkan kemampuan manusia menjelajahi angkasa luar. Tapi dengan memperhatikan konteksnya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, khususnya dengan ayat 35, Kepada kamu (Jin dan Manusia) dilepaskan nyala api dan cairan tembaga, maka kamu tidak akan dapat menyelamatkan diri, maka pemahamannya itu hendaknya ditinjau kembali agar ia tidak terperangkap oleh suatu kemungkinan tuduhan adanya kontradiksi antara dua ayat: ayat 33, berbicara tentang kemampuan manusia menjelajahi angkasa luar, sedangkan ayat 35, menegaskan ketidakmampuannya.

Di samping memperhatikan konteks ayat dari segi kata demi kata, ayat demi ayat, maka pemahaman atau penafsiran ayat-ayat Al-Quran yang berhubungan dengan satu cabang ilmu pengetahuan — bahkan semua ayat yang berbicara tentang suatu masalah dari berbagai disiplin ilmu— hendaknya ditinjau dengan metode tematik, yaitu dengan jalan menghimpun ayat-ayat Al-Quran yang membahas masalah yang sama, kemudian merangkaikan satu dengan yang

---

[31]Muhammad Husain Al-Thabathaba'iy, *Tafsir Al-Mizan*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 1397 H), cet. IV, jilid I, h. 362

lainnya, hingga pada akhirnya dapat diambil kesimpulan-kesimpulan yang jelas tentang pandangan atau pendapat Al-Quran tentang masalah yang dibahas itu.

3. Sifat Penemuan Ilmiah

Seperti telah dikemukakan di atas bahwa hasil pemikiran seseorang dipengaruhi oleh banyak faktor, antara lain, perkembangan ilmu pengetahuan dan pengalaman-pengalamannya. Perkembangan ilmu pengetahuan sudah sedemikian pesatnya, sehingga dari faktor ini saja pemahaman terhadap redaksi Al-Quran dapat berbeda-beda.[32]

Namun perlu kiranya digarisbawahi bahwa apa yang dipersembahkan oleh para ahli dari berbagai disiplin ilmu, sangat bervariasi dari segi kebenarannya. Bertolak dari prinsip "larangan menafsirkan Al-Quran secara spekulatif", maka penemuan-penemuan ilmiah yang belum mapan tidak dapat dijadikan dasar dalam menafsirkan Al-Quran.

Seseorang bahkan tidak dapat mengatasnamakan Al-Quran terhadap perincian penemuan ilmiah yang tidak dikandung oleh redaksi ayat-ayatnya, karena Al-Quran —seperti yang telah dikemukakan dalam pembahasan semula— tidak memerinci seluruh ilmu pengetahuan, walaupun ada yang berpendapat bahwa Al-Quran mengandung pokok-pokok segala macam ilmu pengetahuan.

Ayat 30 surat Al-Anbiya', yang menjelaskan bahwa langit dan bumi pada suatu ketika merupakan suatu gumpalan kemudian dipisahkan Tuhan, merupakan suatu hakikat ilmiah yang tidak diketahui pada masa turunnya Al-Quran oleh masyarakatnya. Tetapi ayat ini tidak memerinci kapan dan bagaimana terjadinya hal tersebut. Setiap orang bebas dan berhak untuk menyatakan pendapatnya

---

[32]Hassan Hanafi, Method of Thematic Interpretation of the Qur'an, dalam Stefan Wild (ed), *The Qur'an as Text*, (Leiden: E.J. Brill, 1996), h. 103.

tentang "kapan dan bagaimana", tetapi ia tidak berhak untuk mengatasnamakan Al-Quran dalam kaitannya dengan pendapatnya jika pendapat tadi melebihi kandungan redaksi ayat-ayat tersebut.[33] Tetapi, hal ini bukan berarti bahwa seseorang dihalangi untuk memahami arti suatu ayat sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Hanya selama pemahaman tersebut sejalan dengan prinsip ilmu tafsir yang telah disepakati, maka tak ada persoalan.

Dahulu, misalnya, ada ulama yang memahami arti *sab'a samawat* (tujuh langit) dengan tujuh planet yang mengedari tata surya sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan ketika itu. Pemahaman semacam ini, ketika itu, dapat diterima. "Ini adalah suatu ijtihad yang baik yang merupakan pendapat seseorang, selama dia tidak mewajibkan dirinya mempercayai hal tersebut sebagai suatu i'tiqad (kepercayaan) dan tidak pula mewajibkan kepercayaan tersebut kepada orang lain."[34] Pemahaman semacam ini tidak dapat dinamakan "tafsir", tetapi lebih mirip untuk dinamai *tathbiq* (penerapan).

Penutup

Al-Qur'an adalah wahyu Allah, petunjuk dalam bahasa simbol, berisikan pesan-pesan yang bersifat universal, absolut dan mutlak kebenarannya. Kesempurnaannya bukan berarti ia berbicara tentang segala sesuatu secara menyeluruh akan tetapi terletak pada dasar-dasar, pokok dan isyarat-isyarat yang terkandung di dalamnya. Ia juga tidak turun dalam kondisi yang hampa kultural namun sebagai bentuk dialektika dan respon terhadap kondisi dan situasi sosial, politik dan

---

[33]Abdul Wahhab al-Rawi, *Mu'jizat al-Qur'an al-Ilmiyyah fi al-Insan, Muqabalah ma'a al-Taurat wa al-Injil,* (Yordania: Dar al-Ulum, 2008), Cet. I, h. 80 Bandingkan dengan Abdus Salam Hamdan Al-Lauh, *Al-I'jaz Al-Ilmi fi al-Qur'an al-Karim*, (Gaza Palestina: Afaq' li Nasyr wa al-Tauzi', 2002), Cet. II, h. 186.

[34]Muhammad Husain Al-Thabathaba'iy, *Tafsir Al-Mizan*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 1397 H), cet. III, jilid I, h, 272.

religius bangsa Arab pada masa itu sehingga upaya pemahaman atau penafsiran tidak akan pernah lepas dari konteks zaman. Hal ini relevan dengan karakteristik al-Qur'an yang selalu dapat dipahami dan diaplikasikan sepanjang masa.

Sebagaimana dipahami bahwa Tafsir adalah salah satu bentuk cerminan produk pemikiran dan peradaban manusia. Ia selalu mengalami perkembangan dan dipengaruhi dinamika peradaban manusia, hingga dalam perjalanannya "sains" dan al-Qur'an kemudian dapat dipertemukan secara dialogis. []

Daftar Pustaka

Abdul Wahhab al-Rawi, *Mu'jizat al-Qur'an al-Ilmiyyah fi al-Insan, Muqabalah ma'a al-Taurat wa al-Injil*, (Yordania: Dar al-Ulum, 2008), Cet. I

Abdus Salam Hamdan Al-Lauh, *Al-I'jaz Al-Ilmi fi al-Qur'an al-Karim*, (Gaza Palestina: Afaq' li Nasyr wa al-Tauzi', 2002), Cet. II

Abu Hafs Umar bin Ali ad-Dimasyqi, *Al-Lubab fi Ulum al-Kitab*, Jilid 3 (Beirut: Da al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), cet. I

Abu Su'ud bin Muhammad al-Imadi al-Hanafi, *Tafsir Abi Su'ud*, *Irsyad al-"Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim,* ed. Abdul Qadir Ahmad 'Atha, (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, 1971), Jilid I, Cet. I

'Aisyah 'Abdurrahman, *Al-Qur'an wa Qadhaya Al-Insan*, Dar Al-'Ilmi li Al-Malayin, Beirut, 1982, cet. V

As-Sayyid al-Jumaili, *al-I'jaz Ilmi fi al-Qur'an*, (Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, 1992), Cet. II

Baha' al-Amir, *Al-Nur al-Mubin, Risalah fi Bayan i'jaz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2002), Cet. I

Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Haditsah fi al-Tafsir*, (Riyadh: Ri'asah al-Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta', 1983), Cet. II

Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman Al-Rumi, *Ittijahat al-Tafsir fi al-Qarn al-Rabi' Asyar al-Hijri*, (Riyadh: Wizarah al-Ta'lim al-Ali, 1405 H),

Faudhah Mahmud Basuni, *Al-Tafsir wa Manahijuhu fi Dhau'i al-Madzahib al-Islamiyah*, (Mesir: Matba'ah al-Amanah, 1989)

Hanafi Ahmad, *Al-Tafsir Al-'Ilmiy li Al-Ayat Al-Kawniyyah fi Al-Qur'an*, (Kairo: Dar Al-Ma'arif, cet. II, tt.)

Hassan Hanafi, Method of Thematic Interpretation of the Qur'an, dalam Stefan Wild (ed), *The Qur'an as Text*, (Leiden: E.J. Brill, 1996)

Hifni Muhammad Syaraf, *I'jaz Qur'an Bayani, baina al-Nadhariyyah wa al-Tatbiq*, (Jeddah: Majil A'la li al-Syu'un Al-Islamiyah, 1994).

Hindun Syalabi, *al-Tafsir al-Ilmi li al-Qur'an al-Karim Baina al-Nazariyyah wa al-Tatbiq*, (Tunisia: Raf' al-Masahim, 1985)

Husein Ibn Ali bin Husein al-Harbi, *Qawa'id al-Tarjih inda al-Mufassirin, Dirasah Nazariyyah Tatbiqiyyah*, (Riyadh: Dar al-Qasim, 1996)

Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Ilm al-Tafsir*, ed. Mustafa Adnan Zarzur, (Damaskus: Dar al-Ilmi, 1972), Cet. II. Bandingkan dengan Abdullah bin Muhammad bin Ahmad Al-Thayyar, *Syarh Muqaddimah al-Tafsir li Ibn Taimiyah*, (Riyadh: Dar al-Wathan, 2004), Cet. I

Ibrahim bin 'Umar Al-Biqa'iy, *Nazm Al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, (Bombay: Dar Al-Salafiah, 1976), jilid V

Ignaz Goldziher, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, diterjemahkan oleh Abdul Halim an-Najjar (Kairo Mesir: Maktabah al-Khanjim 1955)

Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: It's History and Place in Muslim Life*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), h. 179

Ismail K. Poonawala, Muhammad Izzat Darwazah's Principles of modern Exegesis: A Contribution Toward Qur'anic

Hermeneutics, dalam Abdul Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*, (New York: Routledge, 1993)

Jane Dammen Mc Auliffe, Exegetical Sciences, dalam Andrew Rippin (editor), *The Blackwell Companion to The Qur'an*, (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), h.409

M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), cet. II

Mahmud Muhammad Syakir Abu Fahr, *Madakhil I'jaz Al-Qur'an*, (Kairo: Matba'ah al-Madani, 1988), cet. II

Muhammad Ahmad Al-Gamrawiy, *Al-Islam fi 'Ashr Al-'Ilmiy*, Dar Al-Kutub Al-Haditsah Al-Sa'adah Kairo 1978, h. 375.

Muhammad bin Abdul Aziz Al-Awaji, *I'jaz al-Qur'an al-Karim inda Syaikh Ibn Taimiyyah Ma'a al-Muqaranah bi Kitab I'jaz al-Qur'an li al-Baqillani*, (Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, 2007), Cet. I

Muhammad bin Hasan bin Aqiel Musa, *I'jaz al-Qur'an al-Karim baina as-Suyuthi wa al-Ulama'; Dirasah Naqdiyyah wa Muqaranah*, (Jeddah: Dar al-Andalus al-Khadra', 1997), Cet. I

Muhammad Husain Al-Thabathaba'iy, *Tafsir Al-Mizan*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 1397 H), cet. III, jilid I,

Na'im al-Khamsy, *Fikrah I'jaz al-Qur'an Min al-Bi'tsah ila Asrina al-Hadhir*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), Cet. II

Rafiq Abu Su'ud, *I'jazat Haditsah, Ilmiyyah wa Raqmiyyah fi Al-Qur'an*, (Damaskus: Dar al-Ma'rifah, 1993), cet. III

Rasyid Ahmad Sulandari, *Qur'anic Exegesis and Classical Tafsir* (Islamic Quarterly, 1980)

Rauf Abu Sa'dah, *Min I'jaz al-Qur'an, Al-Alam al-A'jami fi al-Qur'an Mufassiran bi al-Qur'an, Wajhun fi I'jaz al-Qur'an Jadid*, (Kairo: Dar al-Hilal, 1998), Cet. II

Sameer Abdul Halim, *al-Mausu'ah al-Ilmiyyah fi al-I'jaz al-Qur'ani*, (Beirut: Maktabah al-Ahbab, 2000), Cet. I

Zaghlul Raghib Al-Najjar, *Tafsir al-Ayat al-Kauniyyah fi al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Maktabah al-Tsarwah al-Dauliyyah, 2001), Jilid IV, Cet. II.

————, Khawatir *fi Ma'iyyat Khatam al-Anbiya' wa al-Mursalin Sayyidina Muhammad SAW*, (Kairo: Nahda Masr, 2002), Cet. I

————, *Qadliyyat al-I'jaz al-'Ilmiy li al-Qur'an al-Karim wa Dlawabith al-Ta'amul Ma'aha*, (Beirut: Maktabah al-Tsarwah al-Dauliyyah, 2001), Jilid II, Cet. II.

3 SIGNIFIKANSI *ILM AL-MUNASĀBAH* DALAM STUDI AL-QUR'AN

Sujiat Zubaidi

Pendahuluan

Salah satu statemen yang bernada minor, bahkan cenderung pejoratif tentang al-Qur'an yang didengungkan secara nyaring oleh sebagian besar orientalis dan kini juga kaum islamis adalah, sistematika perurutan ayat-ayat al-Qur'an dan surah-surahnya sangat tidak sistematis dan kacau. Mereka beralasan, bahwa perpindahan dari satu uraian ke uraian yang lain sering terjadi, walaupun uraian sebelumnya belum tuntas. Sedangkan uraian berikutnya sering tidak ada hubungan dengan uraian terdahulu.

Memang cukup beralasan, jika banyak tokoh orientalis yang menyoroti hal di atas, karena persoalan perurutan ayat dan surah-surah al-Quran, serta korelasi antar ayat dengan ayat lain, atau ayat dengan surah, yang dalam Ulumul Qur'an disebut *Ilm al-Munāsabah*, kurang – kalau tidak dikatakan nyaris tidak – mendapat perhatian yang cukup besar dari para mufassir, baik klasik maupun kontemporer. Padahal, sebagaimana dinyatakan oleh Dr. Musthafa Muslim, bahwa

Al-Munāsabah mempunyai korelasi yang sangat konkret dengan metode tafsir tematik.[1]

Al-Zarkasyi dalam *Al-Burhān* mengutip keterangan Syekh Abu Hasan al-Syahrabany yang menyatakan bahwa, pakar pertama yang membicarakan keserasian ayat-ayat al-Qur'an di Baghdad adalah Syekh Abu Bakar Al-Naisaburi yang wafat pada 324 H. Sesudah Al-Naisburi muncul Abu Ja'far ibn Zubair yang mengarang buku *Al-Burhān fī Munāsabah al-Suwar al-Qur'āniyah*. Dan dilanjutkan setelah itu para mufassir berikutnya, semisal Fakhruddin Al-Razi, Jalaluddin Al-Suyuthi dan Ibrahim bin Umar Al-Biqa'i.

Di antara beberapa mufassir, Al-Biqa'i adalah seorang mufassir pertama yang berhasil membahas dan mengupas secara detail dan mendalam tentang keserasian ayat demi ayat, bahkan kata demi kata dalam al-Qur'an. Selain itu, kupasan dan cakupan pembahasan, keanekaragaman serta keistimewaan tafsirnya yang dikemas dalam uraian metode *ilm al-Munāsabah*nya sulit ditandingi oleh mufassir lain.

Tidak berlebihan jika dikatakan, bahwa Al-Biqa'i sebagai mufassir yang telah berhasil menyusun suatu karya yang monumental dalam bidang ini, bukan saja terlihat dari tafsirnya yang meliputi seluruh surah al-Qur'an, juga karena cakupan pembahasannya serta keaneka ragam keserasian antar ayat dan antar surah diungkapkan dengan cukup mendetail. Itu sebabnya, kitab tafsirnya *Nazm al-Durar Fi Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* merupakan ensiklopedi dalam studi ilmu munasabah ayat-ayat dan surah-surah dalam al-Qur'an.

Pengertian Munasabah

Menurut bahasa *al-Munāsabah* berarti persesuaian, hubungan, relevansi, kesepadanan, keserasian dan kecocokan. Sedangkan

[1]Musthafa Muslim, *Mabāḥits fi al-Tafsīr al-Mauḍū'i*, (Damaskus: Dar al-Ilm), cet. IV, th. 2005, h. 57.

menurut etimologi, terdapat beberapa pendapat tentang makna *al-munasabah*. Menurut Manna' Qaththan, adalah segi-segi hubungan antara satu kata dengan kata lain dalam satu ayat, antara satu ayat dengan ayat lain, bahkan antara satu surah dengan surah lain.[2] Sedangkan Al-Baghawi menyamakan munasabah dengan ta'wil[3]. Berbeda dengan Al-Baghawi, Al-Zarkasyi dan Al-Suyuthi merumuskan yang dimaksud dengan al-Munāsabah adalah hubungan yang serasi antara ayat dengan ayat maupun dengan surah.[4]

Ibn Faris dalam *Maqāyis al-Lughah*, menyatakan bahwa al-munasabah yang merupakan derivasi dari *nasaba, nusiba* dan *mansab* berarti keterkaitan dan adanya hubungan korelatif antara satu dengan lainnya, maka istilah nasab untuk menunjuk adanya hubungan keturunan, karena adanya keterkaiatan keturunan dan kekeluargaan.[5]

Menurut Musthafa Muslim, bahwa *al-Munāsabah* berarti korelasi antara dua hal yang saling terkait dengan salah satu aspek dari pelbagai aspeknya. Dalam konteks surah al-Qur'an berarti keserasian dan adanya korelasi yang erat antara surah dengan ayat-ayat di dalamnya, atau antar ayat dengan kalimat-kalimatnya, atau antar ayat dengan ayat sebelum maupun sesudahnya.[6]

Dalam pengertian istilah, munasabah dimaknai sebagai ilmu yang membahas hikmah keserasian urutan ayat. Maka, munasabah berarti suatu usaha manusia sebagai hasil dari interpretasi terhadap urutan

---

[2]Manna' Qaththan, *Mabāḥits Fi Ulūm al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Ilm), 1973, h. 97

[3]Al-Baghawi, *Tafsir Ma'alim al-Tanzal*, Juz I (Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra), t.t., h. 12

[4]Al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi Ulūm al-Qur'an*, Juz I (Beirut Libanon: Dar al-Fikr), 1988, Cet. I, h. 61. Al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi Ulam Al-Qur'an*, Juz I (Cairo: Musthafa Al-Babi al-Halabi), h. 108.

[5]Abu al-Husain Ahmad ibn Faris, editor Abdussalam Harun, *Maqāyis al-Lughah* (Iran: Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, tt), Juz V h. 423

[6] Mustafa Muslim, *Mabāḥits Fi al-Tafsir al-Mauḍu'i*, (Damaskus: Dar al-Qalam), Cet IV, 2005, h. 58.

ayat-ayat atau keserasian ayat dengan surah. Yang jelas, keserasian itu, menurut Quraish Shihab, terlihat pada, hubungan kata demi kata dalam satu ayat, hubungan antara kandungan ayat dengan *faṣilah* (penutup ayat), hubungan ayat dengan ayat berikutnya, hubungan mukaddimah satu surah dengan penutupnya, hubungan penutup suatu surah dengan mukaddimah surah berikut, dan hubungan kandungan surah dengan surah sesudahnya.[7]

Sejarah Perkembangannya

Menurut Al-Syahrabani, sebagaimana dikutip oleh Al-Zarkasyi, bahwa orang pertama yang membahas *ilm al-munāsabah* dalam menafsirkan al-Qur'an adalah Imam Abu Bakar al-Naisaburi. Namun, kitab tafsir Al-Naisaburi yang dimaksud sulit ditemukan sekarang, sebagaimana dinyatakan oleh al-Dzahabi.[8] Besarnya perhatian Al-Naisaburi terhadap munasabah terlihat dari ungkapan al-Suyuthi sebagai berikut: "Setiap kali ia (al-Naisaburi) duduk di atas kursi, apabila dibacakan al-Qur'an kepadanya, ia berkata: "*Lima ju'ilat hadhihi al-Ayah ila janbi hadhihi, wa ma al-hikmah fi ja'li hadhihi ila janbi hadhihi al-sirah*?" (Mengapa ayat ini diletakkan di samping ayat ini, dan apa rahasia diletakkannya surah ini di samping surah ini?")[9]. Tidak mengherankan, jika al-Naisaburi mengkritisi ulama Baghdad, karena mereka tidak mengetahui dan mengkaji adanya munasabah ini.

Tentu saja, langkah al-Naisaburi ini merupakan lompatan besar sekaligus penemuan baru dalam metode tafsir saat itu. Ia mempunyai kapabilitas yang mumpuni untuk menguak pertautan dan keserasian ayat dengan ayat maupun ayat dengan surah. Langkah baru ini tentu

---

[7]Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib,* (Bandung: Mizan, 1997), Cetr. I, h. 244.

[8]Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa Al-Mufassirun*, Juz I, (Beirut Libanon: Dar al-Fikr) 1976, h. 141.

[9]Al-Suyuthi, *Loc.cit*. Lihat juga Mustafa Muslim, *op.cit*, h. 66.

direspon beragam oleh para ulama dan mufassir lainnya, ada yang pro dan tidak sedikit yang menolak, karena munasabah identik dengan upaya memaksakan al-Qur'an untuk dicocok-cocokkan dengan nalar sehingga terjebak pada simplifikasi terhadap ayat ayat al-Qur'an.

Meski beragam respon ulama terhadap langkah al-Naisaburi tersebut, namun ia tetap dipandang sebagai peletak pertama *ilm al-Munasabah*. Kini, dalam perkembangannya, munasabah meningkat menjadi salah satu topik dalam Ulumul Qur'an. Di antara kitab yang secara khusus membicarakan munasabah adalah *Al-Burhan Fi Munāsabah Tartīb al-Qur'an* karya Abu Ja'far Ahmad bin Ibrahim bin al-Zubair al-Andalusi (w. 708 H).

Meski Al-Biqa'i (w. 885 H) dianggap telah menyusun tafsir bercorak munasabah secara lebih lengkap, namun sebagaimana diakui sendiri oleh Al-Biqa'i bahwa tafsirnya (*Nazm al-Durar*) banyak diilhami oleh Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al- Harrali (w. 637 H) dalam tafsirnya *Miftāh al-Bāb al-Muqfal 'ala Fahm al-Qur'an al-Munazzal*, dan bahkan dia mengakui telah mengambil banyak dari metode tafsir Abu Hasan tersebut[10]. Di samping itu Al-Biqa'i juga banyak terinspirasi untuk menekuni corak penafsiran dengan al-munasabah tersebut dari Abu Abdullah Muhammad bin Sulaiman al-Maqdisi Al-Hanafi yang dikenal dengan Ibn al-Naqieb (w. 698 H) dalam kitab tafsirnya *Al-Taḥrīr wa Al-Tahbīr li Aqwali A'immah al-Tafsir fi Ma'ani Kalam al-Samī' al-Baṣīr* yang populer dengan tafsir *Ibn al-Naqab*. Al-Biqa'i sendiri mengakui hal tersebut sebagaimana yang ia nyatakan: "Tafsir Ibn al-Naqib al-Hanafi yang jumlahnya cukup fantastis; 60 jilid itu banyak mengupas tentang *ilm al-munāsabah*, kemudian saya mengambil beberapa aspek metodologis yang saya anggap relevan tentang keserasian ayat dengan ayat lain, dan bukan pada struktur bahasanya".[11]

---

[10]Ibrahim Al-Biqa'i, *Nazm al-Durar, op.cit*, Juz I, h. 7

[11]Ibrahim Al-Biqa'i, *ibid*, Juz I, h. 5.

Dalam membahas dan menguraikan topik *al-munāsabah*, para mufassir dan pakar tafsir berbeda beda dalam meletakkan pembahasannya. Al-Suyuthi, membahas al-munāsabah dalam *al-Itqān* dengan judul *Fi Munāsabah al-Ayāt*, sebelum membahas tentang ayat-ayat mutasyabihat. Namun, ia juga menulis buku khusus tentang al-munasabah berjudul *Tanāsuq al-Durar Fi Tanāsub al-Suwar*. Sedangkan Al-Zarkasyi membahas soal munasabah dalam bukunya *Al-Burhān* berjudul *Ma'rifah al-Munāsabāt Bain al-Āyāt*, sesudah menguraikan Asbab al-Nuzul. Subhi Shalih memasukkan pembahasan munasabah dalam bagian Asbab al-Nuzul dan tidak dalam pasal sendiri. Yang menarik, Said Ramadhan Al-Buthy, ulama kontemporer ini, tidak membicarakan munasabah dalam bukunya *Min Rawā'i al-Qur'ān*. Tetapi, ulama kontemporer lain, Syekh Abdullah Muhammad As-Shiddiq al-Ghumari, menulis buku berjudul *Jawāhir al-Bayān Fi Tanāsub Suwar al-Qur'ān*. Dari buku tersebut, terlihat betapa ia begitu serius membahas *al-munāsabah* meski masih banyak terwarnai oleh ulama sebelumnya, terutama Al-Biqa'i.

Jika dilihat dari segi pemakaian istilah, para pakar tafsir berbeda dalam menggunakan terminologi munasabah. Al-Razi misalnya, menggunakan istilah *ta'alluq* sebagai sinonim munasabah. Hal itu terlihat, saat ia menafsirkan ayat 16-17 surah Hud. Ia menyatakan: "Ketahuilah, bahwa pertalian (*ta'alluq*) antara ayat ini dengan ayat sebelumnya demikian jelas, yaitu apakah orang-orang kafir itu sama dengan orang yang mempunyai bukti yang nyata dari Tuhannya; sama dengan orang-orang yang menghendaki kehidupan dunia dan perhiasannya. Mereka itu tidaklah memperoleh di akhirat kelak kecuali neraka."[12]

[12]Fakhruddin Al-Razy, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz V (Beirut Libanon: Dar al-Fikr, 1993), h. 45.

Berbeda dengan Al-Razy, Sayyid Quthb dalam tafsirnya *Fi Ẓilal al-Qur'an*, menggunakan istilah *irtibāṭ* sebagai pengganti istilah munasabah. Hal itu dapat dijumpai ketika menafsirkan surah al-Baqarah 188. "Hubungan (*irtibai*) antara bagaian ayat tersebut sangat jelas, yaitu antara bulan baru (*ahillah*) waktu bagi manusia dan haji, serta antara adat jahiliyah khususnya dalam masalah haji sebagaimana disyaratkan dalam bagian ayat kedua"[13] Sayyid Rasyid Ridha dalam tafsirnya *Al-Manār*, menggunakan dua istilah sebagai sinonim dari munasabah, yaitu *al-ittiṣal* dan *al-ta'līl*, sebagaimana terlihat saat menafsirkan QS 4:30 sebagai berikut: "Hubungan keterpaduan (*ittiṣal*) antara ayat ini dengan ayat sebelumnya sangat jelas...".[14]

Manfaat Ilmu Munasabah

Kegunaan ilmu Munasabah yang ada dalam surah al-Qur'an atau ayat dalam satu surah memerlukan ketelitian dan kedalaman pemahaman. Meski ada beberapa mufassir yang memandang tidak perlunya membahas ilmu ini, namun banyak juga di antara mereka yang melihat adanya faedah yang besar, di antaranya:

a. Ilmu Munasabah merupakan cabang ilmu ulum al-Qur'an yang menunjukkan aspek penting di dalamnya yakni rahasia dan i'jaz al-Qur'an secara lebih terinci. Ar-Razi saat menafsirkan surah al-Baqarah menyatakan: "Siapa yang menekuni keindahan susunan surah ini – pada tataran keindahan dan keunikan strukturnya, niscaya ia akan mengetahui bahwa al-Qur'an di samping merupakan mu'jizat dari aspek kefasihan lafadznya, keutamaan artinya, juga mu'jizat dari aspek keindahan susunan ayat-ayatnya, keserasian surah dan kandungan ayatnya."[15]

---

[13]Sayyid Quthb, *Fi Ẓilal Al-Qur'ān*, Juz I (Cairo: Dar al-Syuraq, 1992) h. 99

[14]Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manār* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), J. I, h. 45

[15]Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Fakhr Al-Razi Mafātih al-Ghaib*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), h. 128.

b. Mengetahui kesesuaian dan persambungan antara bagian al-Qur'an baik antar kalimat-kalimat atau antar ayat dan surahnya. Sehingga lebih memperdalam pengetahuan dan pengenalan terhadap Al-Qur'an dan mengetahui i'jaz al-Quran. Karena itu, Izzuddin Abdussalam mengatakan, bahwa ilmu munasabah ini adalah ilmu yang bernilai tinggi.
c. Sedangkan Al-Biqa'i dalam *Naẓm al-Durar* menyatakan bahwa ilmu munasabah ini menguatkan iman seseorang dalam hatinya dan mampu mengenali inti ajaran al-Qur'an. Karena ilmu ini mampu menyingkap tirai i'jaz al-Qur'an melalui dua aspek: Pertama, keteraturan setiap kalimat sesuai dengan struktur kata-katanya, Kedua, keserasian/keteraturan kalimat al-Qur'an dengan kalimat lainnya dilihat dari susunannya.
d. Dengan ilmu Munasabah ini, dapat diketahui tingkat dan kualitas kebalaghahan al-Qur'an dan konteks kalimat-kalimatnya antara satu dengan lainnya, serta keserasian ayat/surahnya, sehingga lebih meyakinkan akan i'jaznya, bahwa al-Qur'an benar-benar wahyu dari Allah, dan bukan buatan Nabi Muhammad sebagaimana dituduhkan oleh kalangan orientalis. Karena itu, Fakhruddin Ar-Razi menyatakan, bahwa kebanyakan keindahan al-Qur'an itu terletak pada susunan dan keserasiannya, sedangkan susunan kalimat yang paling bersastra adalah yang saling bersesuaian antara bagian yang satu dengan lainnya.
e. Dengan ilmu Munasabah, adakan sangat membantu dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an etelah diketahui hubungan dan keserasian kalimat maupun kata dalam surah maupun ayat dengan ayat lainnya. Dengan demikian, akan mempermudah seseorang untuk memahami kandungan artinya.

Ragam Pembagian Munasabah

Jika ditelisik dari ragam pembagiannya, munasabah dapat ditinjau dari dua aspek mendasar; aspek sifat dan aspek materi. Dan dari kedua aspek tersebut, memunculkan ragam munasabah dengan sekian variannya.

Ditinjau dari aspek sifat munasabah, maka ditemukan dua tipologi utama; baik dari aspek sifat maupun dari aspek materi. Dari sifatnya, dibagi menjadi dua. Pertama: *Ẓahir al-Irtibāṭ* (keserasian yang jelas), yaitu adanya persesuaian antara bagian al-Qur'an yang satu dengan yang lain tampak demikian jelas, karena kaitan kata dengan kata yang lain sangat kuat, sehingga yang satu tidak dapat menjadi kalimat sempurna, jika dipisahkan dengan kata yang lain. Deretan beberapa ayat yang menerangkan sesuatu materi itu kadang-kadang ayat yang satu berupa penguat, penafsir, penyambung, penjelas, pengecuali atau pembatas dari ayat yang lain, sehingga semua ayat-ayatnya terlihat dalam satu keutuhan. Sebagaimana dapat dilihat dalam QS. Al-Isra': 1 dengan ayat kedua dari surah tersebut. Keserasian antar keduanya terlihat jelas mengenai diutusnya kedua Nabi; Musa dan Muhammad SAW.

Di samping itu, ada kalanya terjadi keserasian dalam saatu ayat itu sendiri, yakni keserasian dan persesuaian antar kata dengan kata lainnya dalam ayat tersebut. Keserasian dan pertautan keduanya ditandai dengan huruf ataf (penghubung), seperti dalam QS. Saba': 2 dan QS Al-Baqarah: 245. Meski keduanya mengandung huruf ataf, namun pada ayat pertama, ataf wau menunjukkan keserasian yang mencerminkan perbandingan. Sedangkan pada ayat kedua menunjukkan keserasian yang mencerminkan kesatuan.

Kedua: *Khafiy al-Irtibāṭ* (keserasian yang samar), atau samarnya kesesuaian dan keserasian antar ayat maupun antar surah, sehingga tidak tampak adanya pertalian antara keduanya. Bahkan, seolah-olah masing-masing ayat tersebut berdiri sendiri-sendiri. Sebagaimana

diungkap dalam QS. al-Baqarah: 189 (*...qul hiya mawāqītu li al-nās wa al-ḥajj)* dan ayat sesudahnya *(wa qatila fi sabilillah ..).* Keduanya seakan paradoks karena, ayat pertama mengenai waktu haji dan ayat kedua menjelaskan perintah berperang terhadap orang-orang yang memerangi umat Islam. Padahal, sebagaimana diungkap oleh Al-Biqa'i, terdapat korelasi yang sangat erat antara keduanya, meski pada waktu haji umat Islam dilarang berperang, namun jika ia diserang terlebih dahulu, maka serangan-serangan musuh itu harus dibalas, meski saat itu pada musim haji.[16]

Sedangkan, jika ditinjau dari aspek materi pembahasannya, maka munasabah itu terbagai menjadi dua:

a. Munasabah antar ayat, yaitu munasabah atau keserasian antar ayat yang satu dengan ayat lain. Munasabah ini berbentuk persambungan, sebagai berikut: 1) Diathafkannya ayat yang satu dengan yang lain, seperti 103 surah al-Imran dengan ayat 102 di surah yang sama. Kegunaannya adalah untuk menjadikan dua ayat ini sebagai dua hal yang sama (*al-Nahiraini*). 2) Tidak diathafkannya ayat yang satu dengan lainnya seperti munasabah antara ayat 11 dan 10 surah al-Imran. Dalam munasabah ini, tampak hubungan yang kuat antara ayat kedua (ayat 11) dan dengan ayat sebelumnya, sehingga ayat 11 dianggap sebagai kelanjutan ayat sebelumnya. 3) Dikumpulkannya dua hal yang kontradiktif. Seperti dikumpulkannya ayat 95 dan ayat 94 surah al-A'raf. Ayat 94 tersebut menerangkan ditimpakannya kesempitan dan penderitaan kepada penduduk, tetapi ayat 95 menjelaskan kesusahan dan kesempitan diganti dengan kesenangan.

---

[16]Ibrahim Al-Biqa'i, *Naẓm al-Durar Fi Tanāsub al-Ayāt wa Al-Suwar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), Juz I, Cet. I, 1995, h. 363.

b. Munasabah antar surah, yaitu munasabah antar surah yang satu dengan surah yang lain. Di antara beberapa bentuk munasabah ini adalah: 1) Munasabah antara dua surah dalam hal materinya. Misal, surah kedua al-Baqarah sama dengan isi surah pertama al-Fatihah. Kedua-duanya sama-sama menerangkan tentang tiga hal kandungan al-Qur'an, yakni akidah, ibadah dan muamalah, kisah dan janji/ancaman. Dalam surah al-Fatihah, semuanya diterangkan secara ringkas, sedang dalam surah al-Baqarah dijelaskan secara rinci dan detail. 2) Munasabah antara permulaan surah dengan penutupan surah sebelumnya. Sebab, semua pembukaan surah itu erat sekali kaitannya dengan akhir surah sebelumnya, sekalipun sudah dipisah dengan basmalah. Contoh awal surah al-An'am dengan akhir surah al-Maidah. 3) Munasabah antara pembukaan dan penutupan suatu surah. Sebab, semua ayat dari suatu surah dari awal sampai akhir selalu berkesinambungan dan serasi. Seperti awal surah al-Mukminun yang menjanjikan orang yang beriman itu akan bahagia, dengan akhiran surah tersebut yang menegaskan bahwa orang-orang yang tidak beriman tidak akan bahagia.

Signifikansi Munasabah dalam Tafsir

Secara garis besar, terdapat dua polarisasi pendapat mufassir dalam menyikapi munasabah. Sebagian mereka menampung dan memberi atensi dan apresiasi besar terhadap munasabah dalam menafsirkan ayat. Sementara sebagaian yang lain, tidak memperhatikan adanya keserasian (munasabah) antar surah atau antar ayat dala al-Qur'an.

Al-Razy merupakan salah seorang mufassir yang sangat menaruh perhatian besar terhadap munasabah, baik munasabah antar ayat maupun antar surah. Sedangkan Nizamuddin al-Naisaburi dan Abu Hayyan al-Andalusi hanya menaruh perhatian besar pada aspek

munasabah antar ayat semata.[17] Memang, jika dikaji, betapa banyak ulama ahli tafsir klasik yang menekuni pembahasan tentang munasabah. Sehingga, Al-Zarqani – seorang ulama dalam ulumul Qur'an yang hidup pada abad XIV - menilai bahwa kitab-kitab tafsir yang dikaji penuh dengan pembahasan tentang munasabah.[18]

Maski demikian, tidak sedikit mufassir yang kurang setuju pada pembahasan munasabah. Di antaranya adalah Syekh Mahmud Syalthut, mantan rektor al-Azhar yang memiliki karya tulis dalam pelbagai disiplin ilmu, termasuk tafsir. Syalthut kurang setuju terhadap mufassir yang menafsirkan ayat al-Qur'an dengan bingkai munasabah.[19]

Tokoh ulama yang paling keras menolak munasabah adalah Ma'ruf Duailibi. Ia menyatakan: "……Termasuk usaha yang percuma, jika mencari hubungan (munasabah) antar ayat dalam suatu surah al-Qur'an, sebagaimana andaikata masalah itu hanya dalam satu hal saja, dengan bentuk yang paling sederhana sekalipun"

Namun, bagi ulama-ulama tafsir yang setuju dengan pola munasabah, menempuh satu di antara tiga cara yang dipakai untuk menjelaskan hubungan antar ayat. Pertama, mengelompokkan sekian banyak ayat dalam satu kelompok tema-tema, kemudian menjelaskan hubungannya dengan kelompok ayat-ayat berikutnya, sebagaimana dalam tafsir al-Manar dan al-Maraghi. Kedua, menemukan tema sentral dari satu surah kemudian mengembalikan uraian kelompok ayat-ayat kepada tema sentral itu, sebagaimana dilakukan oleh Muhammad Syalthut. Ketiga, menghubungkan ayat dengan ayat sebelumnya dengan menjelaskan keserasiannya, sebagaimana yang dilakukan oleh Ibrahim Al-Biqa'i, dalam *Nazm al-Durar fi Tanāsub al-Ayat wa al-Suwar*.

---

[17]Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirin*, Juz I (Beirut: Dar –al-Fikr), 1976, h. 294.

[18]Al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfan*, Juz II (Cairo: Dar al-Ihya al-Arabiyah), t.t. h. 213

[19]Mahmud Syalthut, *Min Hadyi al-Qur'an*, (Cairo: Dar al-Kutub al-Arabiyah), 1968, h. 322-333.

Bahkan, Al-Biqa'i mampu menjelaskannya dengan amat menarik dan jangkauan pembahasan yang amat luas. Ia tidak sekadar menghubungkan ayat dengan ayat, tetapi menjelaskan hubungan kata dengan kata yang lain dalam satu ayat. Misalnya, mengapa kata *al-raḥīm* mengikuti kata *al-raḥmān* dan mengapa kata ini datang sesudah lafaz Allah dalam basmalah?.

Paling tidak sebagaimana diungkap oleh Quraish Shihab, ada tujuh macam keserasian yang diuraikan oleh Al-Biqa'i dengan amat bagus dan rinci dalam kitab tafsirnya itu, yaitu: a) keserasian antara kata demi kata dalam satu ayat; b) keserasian antara kandungan satu ayat dengan "*fāṣilāt*" (penutup ayat tersebut); c) keserasian antara ayat dengan ayat sebelumnya; d) keserasian anatara awal uraian satu surah dengan akhir uraiannya; e) keserasian antara akhir uraian satu surah dengan awal uraian surah berikutnya; f) keserasian antara tema sentral setiap surah dengan nama surah tersebut; g) keserasian antara surah dengan surah berikutnya.

Menelusuri Munasabah dalam Al-Qur'an

Salah satu contoh yang diungkap oleh Al-Biqa'i berkenaan dengan aspek keserasian (*al-Munāsabah*) ini, sebagaimana uraiannya tentang tafsir ayat 83 sampai 86 surah al-An'am, di mana Allah menyebutkan 18 nama nabi secara berturut-turut. Namun, jika disimak secara cermat, penyebutan nama mereka tidak didasarkan pada urutan masa kehadiran mereka dalam pentas kehidupan, tidak pula atas dasar keutamaan mereka.

> "Dan itulah hujjah Kami yang Kami berikan kepada Ibrahim untuk menghadapi kaumnya. Kami tinggikan siapa yang Kami kehendaki beberapa derajat. Sesungguhnya Tuhanmu Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui. Dan Kami telah menganugerahkan Ishak dan Ya'qub kepadanya. Kepada keduanya telah Kami beri petunjuk, dan kepada sebagian dari keturunannya

> (Nuh) yaitu Daud, Sulaiman, Ayyub, Yusuf, Musa dan Harun. Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik. Dan Zakaria, Yahya, Isa dan Ilyas. Semuanya termasuk orang-orang yang saleh. Dan Ismail, Alyasa', Yunus dan Luth. Masing-masing mereka Kami lebihkan derajatnya di atas umat (di masanya)."[20]

Itu sebabnya, urutan nama-nama tersebut menimbulkan pertanyaan bagi yang menelaah dan mengamatinya. Muhammad Rasyid Ridha dalam tafsirnya al-Manar, menyatakan bahwa sedikit sekali ulama tafsir yang mengupas masalah ini.[21] Demikian juga Muhammad al-Alusi penulis tafsir Ruh al-Ma'ani yang sangat dikenal senang sekali mengumpulkan pendapat-pendapat pendahulunya, menegaskan bahwa, ia tidak mengetahui rahasia perurutan penyebutan nabi-nabi itu sedemikian rupa.[22] Namun, Fakhruddin Al-Razi dalam tafsir *Al-Fakhr al-Razy* (*Mafātiḥ al-Ghaib*) telah membahas masalah ini dengan penjelasan yang lebih rinci.

Selanjutnya, mari kita melihat uraian Al-Biqa'i tentang ayat-ayat tersebut. Pada ayat 83 disebut nama Ibrahim a.s.; dan pada ayat selanjutnya nama Ishaq dan Ya'qub disebutkan pertama kali, disusul secara berdiri sendiri nama Nuh a.s. dan akhirnya disebutkan secara berurutan nama-nama Daud, Sulaiman, Ayyub, Yusuf, Musa dan Harun a.s. Kemudian, pada ayat 85 disebutkan nama-nama Zakaria, Yahya, Isa dan Ilyas a.s. Pada ayat 86 disebutkan nama-nama Ismail, Ilyasa', Yunus dan terakhir Luth a.s.

Dari penjelasan Al-Biqa'i bahwa, nama Ibrahim yang disebut pertama kali, karena pada hakikatnya nama-nama tersebut diungkapkan dalam rangka menjelaskan anugerah Allah kepada

---

[20]QS 6:83-86

[21]Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manār*, (Mesir: Dar al-Manar), jld. VII, h. 588

[22]Muhammad Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ani*, (Mesir, Al-Halabi), t.th, jld VII, h. 320

"Bapak monoteisme" ini.[23] Sementara Ishak dan Ya'qub disebut pertama, karena mereka adalah anak dan cucu Nabi Ibrahim a.s. karena tentunya seorang ayah – siapa pun dia – akan sangat bangga dengan anak cucunya, apalagi seorang anak yang menjadi nabi. Dan, yang perlu dicatat, dari anak keturunan mereka bermunculan sekian banyak utusan Allah. Hal ini, berarti, Nabi Ibrahim dan anak cucunya telah memperoleh anugerah Allah yang tak ternilai.

Dan yang perlu digarisbawahi, bahwa ternyata anugerah itu tidak hanya saat Nabi Ibrahim saja, namun sejak dari nenek moyang mereka. Nabi Nuh a.s., misalnya, bukankah beliau merupakan rasul pertama yang menentang dan memerangi penyembahan berhala. Itu sebabnya, menurut Al-Biqa'i nama Nuh disisipkan sehingga terjawablah dugaan atau pertanyaan yang mungkin timbul menyangkut asal usul keturunan Ibrahim a.s. Mengapa nabi Ismail tidak disebutkan bersama saudaranya Ishak?. Menurut penjelasan dan analisa Al-Biqa'i, hal itu untuk memberi isyarat bahwa putra yang satu ini berpisah dengan ayahanda tercinta, Ibrahim a.s. Demikian juga halnya dengan Yusuf yang tidak disebut bergandengan dengan ayahnya Ya'kub. Bukankah sejarah telah menjelaskan bahwa, Ismail hidup di Mekah jauh dari orang tuanya dan Yusuf di Mesir juga jauh dari ayahnya. Setelah sebelumnya dijerumuskan ke dalam sumur yang dalam oleh saudara-saudaranya. Selanjutnya, tulis Al-Biqa'i disebutkannya nama Daud dan Sulaiman secara berurutan, karena keduanya membangun mesjid tempat peribadatan. Di sini terdapat persamaan yang erat antara Ibrahim dan Ismail. Selain itu Daud dan Sulaiman merupakan penguasa-penguasa dunia pada masanya. Di sinilah keserasian penyebutan nama-nama Ayyub dan Yusuf, karena keduanya walaupun bukan raja, tetapi mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi penguasa pada zamannya. Didahulukannya penyebutan nama Ayyub karena ia mempunyai

[23]Ibrahim Al-Biqa'i, *Nazm al-Durar Fi Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar*, jld II, h. 664

persamaan yang erat dengan Nabi Ibrahim a.s.

Ayyub sebagaimana halnya Ibrahim, suatu ketika diambil alih segala yang dimilikinya, walaupun Allah mengembalikannya lagi secara utuh. Di sini penggandengan antara Yusuf dan Ayyub dilatarbelakangi oleh sebab keduanya telah dipisahkan dari keluarganya, dan pada akhirnya keduanya bertemu kembali dengan mereka. Adapun disebutkannya Musa dan Harun sesudah Yusuf, karena mereka telah mendapatkan ketinggian derajat dan kemenangan di sisi penguasa-penguasa pada masanya, dan mampu menyejahterakan masyarakatnya. Yusuf dalam bidang pertanian, sedangkan Musa dalam usaha membebaskan rakyat dari penindasan Fir'aun.

Dapat disimpulkan bahwa Daud dan Sulaiman adalah seorang raja, sedangkan Ayyub dan Yusuf adalah menteri, atau pembantu penguasa pada masanya. Sedangkan Musa dan Harun, walaupun tidak memiliki kekuasaan formal, tetapi mempu mengimbangi kekuasaan penguasa pada masanya. Demikianlah latar belakang penyebutan nama-nama mereka tersebut berturut ke "bawah", sejalan dengan urutan kekuasaan duniawi yang mereka sandang.

Demikianlah Al-Biqa'i menjelaskan keserasian susunan kata-kata dalam keempat ayat di atas dengan mengemukakan: a) persamaan atau yang dinamakan '*nahir*'; b) perbedaan yang disebut *ikhtilaf* atau *naqidh*; dan c) jawaban atau suatu dugaan atau pertanyaan yang muncul atau apa yang disebut dengan *taqdir al-sual*.

Hubungan Kata Demi Kata dalam Satu Surah

Jika kita perhatikan kesatuan logis dan keserasian sistemik yang mengagumkan dalam paparan al-Qur'an menyangkut siapa yang haram dinikahi, yang termaktub dalam surah Al-Nisa 23. Ayat tersebut – dalam satu redaksi – menuturkan secara rinci, menyeluruh lagi tidak mengabaikan sesuatu. Di samping itu ayat tersebut disusun dengan amat sistematis disertai syarat dan kondisinya serta petunjuk me-

nyangkut siapa yang haram dinikahi.

Tidak dapat disangkal bahwa menyusun urutan semacam ini bagi ilmuwan merupakan suatu oleh nalar yang tidak mudah lagi tidak sederhana, apalaagi bila disusun secara spontanitas. Hal ini karena urutan 13 kelompok itu berkaitan dengan tiga belas masalah yang berbeda-beda. Mari kita perhatikan bagaimana ayat di atas menguraikan kelompok-kelompok tersebut secara berurutan ke bawah: ibu, anak perempuan, saudara perempuan, anak saudara lelaki, anak saudara perempuan, kemudian anak perempuan, saudara perempuan yang memiliki hubungan kekerabatan langsung, kemudian perempuan yang menyusukan, lalu saudara perempuan sesusuan, dan setelah itu disusul dengan keharaman mengawini mertua, menantu dan saudara istri.

Jika dicermati lebih jauh, bagaimana ayat di atas menyampaikan runtutan kelompok tersebut dengan mendahulukan penyebutan laki-laki dari perempuan, yakni dengan menyebut anak perempuan saudara lelaki, sebelum anak perempuan saudara perempuan, dan menyebut hubungan kekerabatan dengan suami sebelum menyebut hubungan kekerabatan dengan istri, sambil mendahulukan yang lelaki.

Hubungan Satu Ayat Dengan *Faṣilah,* Atau Surah dengan Surah Lainnya

Penutup satu ayat disesuaikan dengan kandungan ayat, yang antara lain guna menguatkan atau menggarisbawahi pesan yang dikandung oleh ayat itu. Misal, mengapa dalam surah Ibrahim 34 ditutup dengan: "sesungguhnya manusia amat aniaya lagi kafir (mengingkari nikmat Allah)," dalam rangkaian ayat "Dan Dia telah memberikan kepadamu dari segala apa yang kamu mohonkan kepadanya. Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, tidaklah dapat kamu menghitungnya. Sesungguhnya manusia itu amat aniaya dan sangat mengingkari (nikmat) Allah. Hal ini disebabkan tentang sikap manusia kepada karunia Tuhan, yang walaupun sudah demikian banyak anugerahnya

ternyata sebagian manusia tetap ingkar dan durhaka.

Bahkan menurut Al-Biqa'i, hubungan surah dengan surah berikutnya bagaikan sepasang rantai mutiara yang saling terkait sehingga tidak diketahui mana awal dan mana akhirnya. Ia berpendapat, bahwa surah terakhir (*al-Nas*) "*Qul 'a'udhu bi rabbinnas*" yang mengandung permohonan perlindungan kepada Allah, dapat dinilai sebagai surah pertama (dalam urutan surah), yang disusul dengan surah al-Fatihah, karena al-Qur'an memerintahkan untuk ber*ta'awwudh* (memohon perlindungan Allah) sebelum membaca al-Qur'an sebagaimana surah al-Nahl: 98 "*Maka apabila engkau (sudah akan) membaca al-Qur'an, maka mohonlah perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk.*"

Yang menarik, sebagaimana disebut oleh az-Zarkasyi dalam *Al-Burhan*,[24] adanya al-munasabah antara surah dengan surah berikutnya yang terlihat demikian serasi, padu dan berkaitan satu sama lainnya. Sebagaimana dapat disimak dalam surah *Al-Ma'un* dan surah *al-Kautsar*. Dalam surah sebelumnya (*al-Ma'un*) dijelaskan tentang prototipe orang-orang munafik yang mendustakan agama; bakhil, meninggalkan salat, sikap riya dan enggan bersedekah atau membayar zakat. Maka dijelaskan dalam surah berikutnya (*Al-Kautsar*) secara serasi untuk menjawab keempat sifat itu; menyikapi sifat bakhil dengan *inna 'aṭainākа al-kautsar*. Menghadapi orang yang meninggalkan salat (*alladhina hum 'an Salātihim sāhūn)* dijelaskan melalui *fa Ṣalli* (konsisten dan istiqamah dalam menunaikannya). Sikap riya (*alladhina hum yurā'ūna*) diingatkan dengan kalimat *lirabbika* (semata-mata untuk meraih rida Allah bukan untuk meraih kerelaan manusia). Dan, betapa kedua surah ini memperlihatkan keserasian yang amat indah, yang ditutup dengan kalimat *wanhar* (bersedekah dengan daging sembelihan qurban), sebagai jawaban bagi orang-orang yang enggan berzakat dan bersedekah (*yamna'ūna al-mā'ūn*).

Sedangkan *al-munāsabah* antara ayat di akhir surah dengan ayat

[24]Az-Zarkasyi, Al-Burhan, I, *Op.cit*, h. 38 .

di awal suatu surah dapat dicatat sekadar beberapa contoh.[25] Dalam penutup surah al-Ahqaf disebutkan... *Fa hal yuhlaku illal qaumul fasiqūn*, dan diawali dengan ayat pada surah Muhammad dengan *alladhina kafarū wa Ṣaddū 'an sabilillahi*... Orang-orang fasik menurut al-Qur'an sama dengan orang-orang yang ingkar dan menghalang-halangi di jalan Allah.

Demikian juga di akhir surah *al-hadīd* dinyatakan *wallahu dhul faḍlil 'aẓim*, dan di awal surah al-mujadalah disebutkan *qad sami'allahu qaulal latī tujādiluka fi zaujihā*. Secara implisit menyiratkan makna tentang keagungan anugerah Allah, yang tidak mengabaikan masalah yang dihadapi hamba-Nya; baik besar maupun kecil, semisal mendengar pengaduan seorang wanita lemah. Selain itu di akhir surah *al-'Ādiyāt* disebutkan *Inna rabbahum bihim yaumaidhil lakhabīr*, disusul dengan pembukaan surah *al-qāri'ah*, *Al-qāri'atu mal qāri'ah*. Di sini mengisyaratkan seakan-akan Allah menjadikan hari itu suatu hari yang membuka semua rahasia hati manusia, yaitu *Al-Qāri'ah*.

Munasabah dalam Surah al-Baqarah

Muhammad Abdullah Darraz mengungkap tentang keserasian hubungan yang dikemukakannya dalam surah Al-Baqarah.[26] Surah ini dimulai dengan susunan uraian yang dirumuskan dalam tiga pokok bahasan. *Pertama*, Pendahuluan, yang berbicara tentang al-Qur'an. *Kedua*, uraian yang mengandung empat tujuan mendasar; ajakan kepada seluruh manusia untuk memeluk agama Islam, ajakan kepada Ahli Kitab untuk meninggalkan kebatilan dan kemudian memeluk Islam, penjelasan tentang ajaran al-Qur'an, dan terakhir penjelasan tentang dorongan dan motivasi yang dapat mendukung pemeluknya melaksanakan ajaran Islam. *Ketiga*, Penutup, yang menjelaskan siapa

[25]Mustafa Muslim, Mabahits fi al-Tafsir al-Maudū'i, *op.cit*. h. 82-83

[26]M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, (Bandung: Mizan, 1997), Cet. I, h. 253-255

yang mengikuti ajaran ini serta penjelasan tentang apa yang diharapkan oleh mereka untuk diperoleh dalam hidup di dunia dan akhirat.

Surah ini, dibuka dengan huruf *alif lam mim*, suatu hal yang tidak dikenal oleh masyarakat Arab ketika itu. Pembukaan surah seperti itu, mengundang pendengarnya untuk memperhatikan apa gerangan yang akan disampaikan. Setelah tiga hurut itu, disusul dengan tiga kalimat sempurna yang dirangkai dalam satu ayat, yaitu; *Dhalikal kitābu, lā raiba fīhi, hudal lilmuttaqīn*. Ayat ini, memperkenalkan kepada pendengarnya bahwa apa yang akan disampaikan kepadanya adalah kandungan suatu kitab yang sempurna. Kesempurnaannya terkandung pada kebenarannya yang tidak adak keraguan di dalamnya. Dan Al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk (*hudan*) bagi orang yang takwa.

Penutup

Banyak kritik yang dialamatkan terhadap sistematika al-Qur'an, bahwa al-Qur'an tidak sistematis layaknya buku ilmiah, dan malah banyak terjadi pengulangan, bahkan kontradiksi. Kritik bahkan ungkapan pejoratif yang dimunculkan oleh kalangan orientalis atau pihak yang memandang al-Qur'an sebagai obyek kajian pengembaraan intelektual mereka, yang tak jarang berujung pada menggugat otentisitas dan otoritas al-Qur'an. Maka, dapat dikatakan bahwa jika ada pihak atau ilmuwan yang berpandangan seperti itu justru bersumber pada keterbatasan pemahaman dan kedangkalan pengetahuan mereka tentang al-Quran serta tujuan dihadirkannya kepada umat manusia.

Bahkan, jika kita mau menoleh pada cara al-Qur'an disusun seperti yang telah dikemukakan di atas, tidaklah berlebihan jika ada ulama yang berpendapat bahwa sistematika al-Qur'an semacam itu, justru merupakan sisi mukjizat tersendiri, di samping mukjizat-mukjizat yang lainnya – aspek kebahasaan, isyarat ilmiah dan pemberitaan hal-hal yang gaib.

Soal pengulangan, perlu digarisbawahi bahwa al-Qur'an adalah

sebuah kitab dakwah, bukan suatu kitab yang disusun sebagaimana penyusunan kitab ilmiah. Dalam konteks dakwah, tentu saja pengulangan tidak dapat dihindari apalagi jika kita menyadari, bahwa setiap manusia mendapat petunjuk dengan cara beragam. Ada yang menerimanya langsung, ada yang membutuhkan peringatan dan penjelasan demi penjelasan selanjutnya, malahan ada yang perlu diancam, dan seterusnya. Ada yang memerlukan sentuhan batin, dan ada yang menuntut pembuktian nalar dan logika.

Justru, jika kita mau mengkaji lebih lanjut ternyata dari kondisi al-Qur'an yang disusun dengan sistematika seperti itu, menunjukkan adanya aspek *i'jaz* yang tidak dimiliki oleh kitab suci lainnya. Meski, adanya munasabah baik antar ayat atau antar ayat dan surah, masih ada sebagian mufassir yang kurang setuju dan bahkan menolak, namun banyak mufassir lain yang justru memperlihatkan hasil kajiannya yang mengagumkan, sehingga menjadi salah satu instrumen penting dalam memahami al-Qur'an, terlebih dari aspek keindahan bahasanya. *Wallahu 'alam.*

Daftar Pustaka

Abu al-Husain Ahmad ibn Faris, editor Abdussalam Harun, *Maqāyis al-Lughah* (Iran: Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, tt), Juz V

Al-Baghawi, *Tafsir Ma'ālim al-Tanzil*, Juz I (Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, t.t.),

Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Juz I (Beirut: Dar –al-Fikr, 1976)

Al-Suyuthi, *Al-Itqān Fi 'Ulūm Al-Qur'ān*, Juz I (Cairo: Musthafa Al-Babi al-Halabi)

Al-Zarkasyi, *Al-Burhān Fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I (Beirut Libanon: Dar al-Fikr, 1988) Cet. I

Al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfan*, Juz II (Cairo: Dar al-Ihya al-Arabiyah),

Fakhruddin al-Razi, *-Tafsir al-Fakhr Al-Razi Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, 1987)

Ibrahim Al-Biqa'i, *Naẓm al-Durar Fi Tanāsub al-Ayāt wa Al-Suwar*,

(Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Juz I, Cet. I, 1995)

Mahmud Syalthut, *Min Hadyi al-Qur'an*, (Cairo: Dar al-Kutub al-Arabiyah, 1968)

Manna' Qaththan, *Mabāḥist Fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyadh: Dar al-Ilm, 1973)

Muhammad Al-Alusi, *Ruḥ al-Ma'ānī*, (Mesir, AL-Halabi, t.th), jld VII

Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manār*, (Mesir: Dar al-Manar), jl VII

Musthafa Muslim, *Mabāḥits fi al-Tafsīr al-Mauḍū'i*, (Damaskus: Dar al-Ilm, cet. IV, th. 2005),

M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, (Bandung: Mizan, 1997), Cet. I.

4 KRITIK IBN RUSYD TERHADAP PANDANGAN PARA FILSUF TENTANG KETUHANAN

Sujiat Zubaidi

Pendahuluan

Hampir tak ada yang meragukan kapasitas Ibn Rusyd sebagai filsuf muslim terbesar yang berpengaruh bukan hanya di dunia Islam, melainkan di Barat. Menurut Corbin, Ibn Rusyd filsuf terbesar dan paling representatif yang membawa filsafat Islam mencapai puncaknya, meski disayangkan karya-karyanya kurang memperoleh perhatian di dunia Timur.[1] Oleh Corbin, Ibn Rusyd dijadikan sebagai pembatas periodesasi sejarah filsafat Islam – periode awal hingga meninggalnya Ibn Rusyd, dan periode kedua sejak meninggalnya hingga saat ini. Karena, dengan meninggalnya Ibn Rusyd, masa kejayaan filsafat Islam, khususnya di dunia Barat, berakhir.

Di antara masalah filsafat yang menarik perhatiannya, adalah masalah ketuhanan. Sebagai murid tidak langsung dari Aristoteles, tampaknya ia juga mengikuti gurunya yang menempatkan persoalan ketuhanan dalam salah satu aspek pembahasan filsafatnya. Dan sebagai

[1]Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Terjemahan dari *Histoire de la Philosophie Islamique*, (London: Keagan Paul International. 1993), p. 243.

muslim, ia tidak melihat adanya kontradiksi antara filsafat dan agama. Corak pemikirannya, tampak berusaha menunjukkan harmonisasi antara keduanya. Meski, ia sebagai pemikir rasional, namun dalam hal-hal yang telah disebutkan secara langsung oleh teks wahyu – terlebih dalam masalah teologi - maka ia tampak bersikap "konservatif", dan terkesan lebih dekat dengan pemikiran kaum Salaf.

Masalah ketuhanan, merupakan salah satu persoalan filosofis yang sudah sejak lama menjadi perbincangan yang intens antar para filsuf hingga saat ini. Dalam pemaparannya, Ibn Rusyd memberikan distingsi yang tegas antara kritiknya terhadap Ghazali dan para filsuf peripatetik, sebagaimana dapat dibaca dalam *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah* atau sebagaimana ditegaskan pada *Fasl al-Maqal fima Baina al-Syari'ah wa al-hikmah min al-Ittisal*. Meskipun teks-teks agama, baik ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi, memberi isyarat masalah ketuhanan, namun ternyata masih terdapat peluang bagi para filsuf dan teolog untuk melakukan interpretasi dalam memahami teks tersebut.

Sebagai filsuf, Ibn Rusyd telah banyak dibahas orang baik di Timur dan Barat, karena kecenderungannya pada pandangan-pandangan Aristoteles yang diakuinya sebagai manusia "luar biasa" dan disebutnya sebagai "*a'qal al-Yunan*" (filsuf Yunani yang paling tinggi dalam aspek rasionalitas)[2]. Di samping itu, popularitas Ibn Rusyd di Eropa juga karena semangat rasionalisme yang muncul dari gerakan Averroisme di Barat.[3]

---

[2]Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa Al-Rusydiyyah*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Adel Zuaitir (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2008) Cet. I, p. 60. Dalam kata pengantarnya untuk buku "Al-Tabi'iyyat" terjemahan dari buku karya Aristoteles, Ibn Rusyd menyatakan kehebatan "guru" imajinernya tersebut: " *Inna mu'aalifa hadha al-kitab huwa a'qal al-Yunan, Aristotalis, alladhi wada'a 'ulum al-mantiq wa al-tabi'iyyat wa ma ba'da al-tabi'ah wa akmalaha. Lianna jami' al-kutub allati ullifat qablahu 'an hadhihi al-'ulum la tastahiqqu juhda al-hadits 'anha…*"

[3] Sikap yang ditunjukkan oleh Barat pada abad XIII-XIV, terhadap Ibn Rusyd dapat dilacak dari latar belakang mereka sebelumnya yang terbagi dalam dua kelompok

Ibn Rusyd bukanlah filsuf muslim pertama di Barat, karena sebelumnya telah muncul filsuf lain semacam Ibn Masarrah, Ibn Bajjah, Ibn Tufail dan lainnya. Namun, sebagaimana disebut Corbin, bahwa Ibn Rusyd merupakan filsuf muslim terbesar di Barat. Kebesaran dan popularitasnya, terletak pada kesungguhan dan ketulusannya dalam melakukan upaya harmonisasi antara filsafat dan agama, yang – menurut Nurcholish Madjid – kesungguhannya melebihi yang dilakukan oleh Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibn Sina.[4]

Di antara problem filsafat yang menarik perhatian Ibn Rusyd, sebagaimana yang dituangkan dalam banyak tulisannya adalah masalah ketuhanan. Sebagai murid tidak langsung dari Aristoteles, ia tampaknya juga mengikuti gurunya untuk menempatkan persoalan ketuhanan dalam salah satu aspek pembahasan intinya. Untuk mengungkap urgensi filsafat, ia menuliskannya dalam bukunya *Fash al-Maqal*. Argumentasi yang dikemukakannya, bahwa tujuan filsafat untuk memperkuat keyakinan terhadap sang Khaliq.[5]

Biografi Intelektual Ibn Rusyd

Tokoh yang dalam bahasa Latin sering disebut dengan Averroes ini bernama lengkap Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ahmad Ibn Rusyd.[6] Ia berasal dari keluarga terpelajar dan terpandang di kota Cordova, serta mempunyai akses yang penting pada dunia hukum dan politik.[7] Karena mempunyai kesamaan dengan

---

yang saling bertentangan, yakni kalangan gereja dan non-gereja. Kelompok kedua memanipulasi dan mendistorsi pandangan-pandangan Ibn Rusyd sebagai senjata menghadapi kelompok pertama. Lihat Qasim, Mahmud, *Falsafat Ibn Rusyd wa Atsaruha fi al-Tafkir al-Gharbi*, (Iskandariyah: Dar al-Ilmi, 1987) p. 14

[4] Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam* (Bandung: Mizan, 1991), Cet. I, p. 36.

[5] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi Taqriri ma Baina al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal*, (Beirut: Markaz al-Dirasat al-Arabiyyah, 1997) Cet. I, p. 22

[6] Al-Jabiri Abid, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal*, p. 5.

kakeknya dengan julukan Abu Walid, maka tokoh ini disebut dengan julukan Ibn Rusyd *Al-Hafid* atau sang cucu, sementara kakeknya dijuluki Ibn Rusyd *al-Jadd*.

Ia lahir di Cordova Andalusia, pada tahun 1126 M (520 H), atau sekitar 15 tahun setelah meninggalnya *Hujjatul Islam* Abu Hamid Al-Ghazali. Ayahnya bernama Ahmad ibn Muhammad sebagai seorang *faqih* terkemuka, demikian juga kakeknya, Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Maliki adalah seorang faqih dan hafidz terkemuka pada zamannya. Di samping itu, ia pernah menduduki jabatan *qadhi al-qudhat* (hakim agung) di Andalusia. Pendahulu Ibn Rusyd ini juga menulis pelbagai karya di bidang fikih. Bahkan, menurut Badawi, karya kakeknya masih ditemukan satu juz dalam bentuk fatawa yang berupa manuskrip.[8] Maka, wajar jika ada yang menduga bahwa karya Ibn Rusyd *Bidayah al-Mujtahid* bukan karya sang cucu, namun karya sang kakek, atau bin Rusyd yang lain. Namun, setelah kitab tersebut ditambah bab haji yang ditulis pada tahun 1188 M, barulah diyakini bahwa karya tersebut ditulis oleh Ibn Rusyd sang cucu.[9]

Pendidikan keagamaan yang diperoleh Ibn Rusyd diarahkan pada dasar-dasar fikih madzhab Maliki sebagaimana para leluhurnya. Sedangkan dalam bidang teologi, madzhab Asy'ariyah adalah paling dominan, termasuk ajaran yang dibawa melalui pengaruh Imam Al-Ghazali.[10] Beberapa ajaran dan pemikiran teologis Asy'ariyah juga tidak luput dari kritik Ibn Rusyd. Dalam Ilmu Kedokteran ia belajar kepada Abu Marwan bin Juraiwil al-Balansi dan Abu Ja'far bin Harun al-

---

[7] Urvoy, Dominique, *Perjalanan Intelektual Ibn Rusyd*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000) Cet. I. p. 29

[8] Badawi, Abdurrahman, *Mausu'ah al-Falsafah*, (Beirut: Almausu'ah al-Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nasyr, 1984) Juz I, p. 20

[9] Renan, Ernest, *Averroes L'Averroisme, Essai Historique*, (Paris: Calmann Levy Editeurs, 1972), p. 440

[10] Ibn Tumart, pendiri Dinasti Muwahhidin adalah salah seorang murid Al-Ghazali, Lihat Mahmud Al-Aqqad, *Ibn Rusyd*, p. 11.

Tarajjali, seorang dokter resmi bagi Abu Ya'qub Yusuf yang ketika itu menjabat sebagai gubernur di Seville.

Sedangkan dalam bidang filsafat tidak diperoleh informasi konkret kepada siapa ia belajar. Ada dugaan ia belajar kepada Ibn Bajjah, namun karena Ibn Bajjah meninggal tahun 1138 M, berarti Ibn Rusyd baru berumur 13 tahun, masih terlalu muda untuk belajar filsafat. Kedua, kepada Ibn Tufail, karena Ibn Tufail yang memperkenalkannya kepada Khalifah Abu Ya'qub Yusuf. Namun, menurut Urvoy, ketika berguru kepada Abu Ja'far Al-Tarajjali itulah, Ibn Rusyd belajar kedokteran sekaligus filsafat.

Pada tahun 1169, Ibn Rusyd diangkat sebagai qadhi di kota Seville, kemudian dipindah ke Cordova pada tahun 1171. Dengan jabatannya itu, ia sering melakukan perjalanan dinas dari kota ke kota lain, sekaligus sebagai sarana untuk lebih mengasah dan mengoptimalkan daya suai dan daya apresiasi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Pada tahun 1182, ia diundang ke Marakisy untuk diangkat sebagai dokter istana menggantikan Ibn Thufail yang telah berusia lanjut. Tidak lama kemudian, ia diangkat sebagai qadhi al-qudhat (hakim agung), sebuah jabatan tertinggi di bidang hukum, yang juga pernah diemban oleh ayah dan kakeknya.[11]

Karya Intelektual

Ibn Rusyd merupakan salah seorang filsuf muslim terbesar di Barat, karena pada masanya, filsafat Islam mencapai puncaknya. Ia termasuk tokoh pemikir yang sangat produktif, meliputi pelbagai disiplin ilmu, seperti filsafat, teologi, fikih, falak, kedokteran, nahwu dan lainnya. Hanya, sangat disayangkan, banyak karyanya yang tidak berhasil ditemukan lagi. Terutama, ketika ia diterpa fitnah di akhir masa hidupnya, penguasa karena dorongan kaum agamawan – para

[11] Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, p. 38.

fuqaha dan mutakallimin – memusuhinya, karena pergumulannya dengan filsafat.

Secara umum, karya Ibn Rusyd dapat dikelompokkan menjadi; karya asli, ulasan panjang (*syuruh kubra*) atau *tafsirat*, ulasan sedang (*syuruh wusta*) atau *jawami'*, dan ulasan pendek (*syuruh sughra*) atau *talkhisat*. Selain karya aslinya, karya ulasan itu sebagian besar dilakukan terhadap karya Aristoteles. Pada tafsir dan *syarh*, Ibn Rusyd terlebih dahulu menampilkan teks yang dinyatakan oleh Aristoteles secara literal, paragraf demi paragraf dari terjemahan yang diterimanya, lalu menginterpretasikan dan mengulasnya. Usaha tersebut diilhami oleh para mufassir. Sedangkan pada *talkhish*, Ibn Rusyd hanya meringkas dan menampilkan pokok-pokok pikiran Aristoteles tanpa menyertakan teksnya. Ia tidak mengemukakan pandangan dialektik melainkan cukup menampilkan pandangan ilmiah saja. Oleh karena itu, ada yang memasukkan, bahwa tipe *talkhis* tersebut sebagai karya murni Ibn Rusyd.[12]

Sedangkan karya aslinya merupakan tulisan yang dibuatnya sendiri, meski saat ini sulit diketahui secara pasti jumlahnya. Namun, Renan, berhasil mengelompokkannya dalam bukunya *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, karya Ibn Rusyd sesuai dengan bidangnya. Filsafat sebanyak 39, ilmu kalam sebanyak 5, fikih sebanyak 8, ilmu falak sebanyak 4, nahwu sebanyak 2, ilmu kedokteran sebanyak 20.[13]

Dalam masalah ketuhanan, Ibn Rusyd menuliskan pokok-pokok pemikirannya dalam trilogi karya monumentalnya; yakni *Fasl al-Maqal*,

---

[12] Al-Iraqi, Athif, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, p. 42-43

[13] Selengkapnya, lihat Renan dalam *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, 80-93. Sementara itu Sulaman Dunya dalam kata pengantarnya untuk buku *Tahafut al-Tahafut* mencantumkan karya Ibn Rusyd hanya sebanyak sekitar 47 judul. Akan tetapi di antara karya yang dicantumkan Sulaiman Dunya terdapat dua judul buku yang dikatakan Muhammad Yusuf Musa sebagai bukan karya Ibn Rusyd, melainkan karya kakeknya, yakni *Kitab al-Tahsil* dan Kitab *Al-Muqaddimat fi Al-Fiqh*. Lihat Sulaiman Dunya, "Ibn Rusyd" dalam Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1974), Cet. IV, p. 11-14.

Manahij al-Adillah dan *Tahafut al-Tahafut*. Ketiga-tiganya dipandang sebagai karya Ibn Rusyd yang menampilkan masalah kefilsafatan bernuansa ketuhanan, sehingga ada yang menilai bahwa masalah-masalah yang dibahas itu bercorak teologis-filosofis.[14] Ketiga buku itu mempunyai karakteristik masing-masing, baik dalam metode dan sitematika penyajiannya. Berikut ini, penulis uraikan secara ringkas ketiga buku tersebut:

a. Fasl al-Maqal

Judul lengkap buku tersebut adalah *Fasl al-Maqal fi Taqrir Ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittisal* (Pembeda/ Distingsi Mengenai Hubungan antara Filsafat dan Syari'at). Dilihat dari jumlah halamannya, buku ini paling tipis di antara ketiga buku tersebut. Ada yang menilai, bahwa buku ini sebagai pengantar untuk buku *Tahafut al-Tahafut*, sebagai Ghazali yang menulis buku *Maqasid al-Falasifah* sebelum menulis *Tahafut al-Falasifah*.

Meski tipis, buku ini memuat banyak hal terutama mengenai pokok-pokok yang berkaitan dengan filsafat dan agama. Beberapa edisi terbitan *Dar al-Afaq al-Jadidah* Beirut dan Mahmud Ali Shabih Mesir tidak membuat judul untuk sub-sub bab bahasan dalam buku tersebut. Sedangkan Muhammad Imarah dalam catatan edisinya membuat sub bab buku tersebut, yang terdiri dari 15 poin, dimulai dengan hukum mempelajari filsafat dan pentingnya penggunaan nalar, dan diakhiri dengan metode pengajaran syari'at.

Buku *Fasl Maqal* ini, dapat dikatakan sebagai rambu-rambu kerangka umum pemikiran yang dicanangkan Ibn Rusyd bagi orang yang hendak mempelajari filsafat dan agama, mempelajari

[14] Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, p. 273.

filsafat dengan pendekatan agama, atau mempelajari agama dengan pendekatan filsafat. Hal itu didasarkan pada pendirian Ibn Rusyd, bahwa keduanya tidak bertentangan, bahkan dapat berdampingan secara harmonis, saling menguatkan dalam sinergi ilmiah yang integral.

b. Manahij al-Adillah

Sebenarnya buku ini mempunyai judul lengkap *Al-Kasyf an Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah.* Buku sering disebut dengan *Manahij al-Adillah* atau *Al-Kasyf* saja. Buku ini ditulis Ibn Rusyd pada saat menjadi *qadi* di Seville untuk masa jabatan kedua, tahun 1179-1180. Buku ini menyajikan masalah teologis dengan pendekatan filsafat. *Al-Kasyf* ini terdiri dari 5 pasal yang masing-masing membahas suatu tema ketuhanan.

Secara ringkas, pembahasan dalam buku ini adalah; Pertama, menyajikan tema pembuktian tentang wujud Allah. Pada pasal ini Ibn Rusyd memaparkan suatu argumentasi yang disebutnya *dalil al-'inayah* dan *dalil al-ikhtira'* Kedua, menyajikan pembahasan tentang keesaan Allah, dengan menampilkan argumentasi Asy'ariyah. Ketiga, menyajikan pembahasan tentang sifat-sifat Allah. Keempat, menyajikan pembahasan tentang *tanzih,* bahwa Allah terhindar dari unsur fisikal dan keserupaan dengan makhluk. Kelima, membahas tentang *Af'al Allah*, dalam pasal ini terdapat pembahasan tentang keadilan ilahi dan eskatologi.

c. Tahafut al-Tahafut

Buku ini ditulis oleh Ibn Rusyd dalam rangka menanggapi serangan Al-Ghazali melalui bukunya *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filsuf). Dalam buku *Tahafut al-Tahafut* ini, Ibn Rusyd hendak merekonstruksi pelbagai pandangan filsafat sejati, sebagaimana yang ia temukan dalam karya dan pemikiran

Aristoteles, dan berusaha menolak kesalahan yang dibawa oleh para filsuf Platonik yang dianggapnya merusak pemikiran Aristoteles. Lebih jauh, Ibn Rusyd melibat bahwa apa yang disebut Al-Ghazali, dalam *Tahafut Al-Falasifah*, bukanlah semua filsuf, melainkan filsuf yang berpikiran Neo-Platonik, meski Al-Ghazali memandang bahwa semua filsuf mulai dari Aristoteles sampai Ibn Sina adalah sama. Di sinilah, Ibn Rusyd melihat bahwa justru pandangan Al-Ghazali yang dituangkan dalam buku *Tahafut al-Falasifah* itu yang rancu.

Ibn Rusyd menyajikan dalam buku ini dengan membahasnya hamper setiap kajian Ibn Rusyd didahului dengan pengutipan masalah yang ditulis oleh Al-Ghazali pada umumnya ditandai dengan kalimat *qala Abu Hamid* (Al-Ghazali mengatakan), dan tanggapan Ibn Rusyd pada umumnya ditandai dengan kalimat *qultu* (saya mengatakan).

Dari 20 pokok persoalan yang dikemukakan Al-Ghazali itu dikaji poin per poin oleh Ibn Rusyd. Berdasarkan penomoran yang ditulis oleh Sulaiman Dunya dalam edisinya, terdapat tidak kurang dari 221 masalah dalam buku *Tahafut al-Falasifah* yang ditinjau oleh Ibn Rusyd. Ternyata, tidak semua masalah yang dibahas oleh Al-Ghazali disanggah oleh Ibn Rusyd, melainkan ada beberapa di antara penilaian atau penolakan Al-Ghazali yang dibenarkan oleh Ibn Rusyd. Hal ini menunjukkan bahwa buku *Tahafut al-Tahafut* tidak semua pembahasannya merupakan penolakan terhadap tulisan Al-Ghazali, meski diakui bahwa sebagian besar merupakan tinjauan kritis Ibn Rusyd terhadap pandangan Al-Ghazali.

Yang menarik, Jika ditelisik dari segi penamaan masing-masing buku tersebut, dapat dikemukakan bahwa Al-Ghazali menamai bukunya dengan *Tahafut al-Falasifah*, yang berarti kerancuan berpikir

para filsuf, karena ia melihat banyak pemikiran para filsuf yang bertentangan dengan prinsip-prinsip agama. Al-Ghazali mengomentari dalam masalah metafisika, karena banyaknya masalah yang dikupas para filsuf itu yang salah dan sedikit yang benar. Sementara dalam masalah fisika, di dalamnya tercampur antara yang benar dan yang salah, maka tidak mungkin mengambil ketetapan berdasarkan pandangan umum saja. Al-Ghazali mengkritik para filsuf karena kelemahan argumen mereka dalam 17 persoalan dan karena pertentangan dengan prinsip-prinsip Islam sebanyak 3 masalah pokok.

Berbeda dengan Al-Ghazali dalam menamakan bukunya, Ibn Rusyd mengambil nama dari judul buku Al-Ghazali, *Tahafut al-Tahafut* (Kerancuan buku yang ditulis Al-Ghazali bernama *Tahafut al-Falasifah*). Selanjutnya, jika dibandingkan dengan cara penyajian masalah, Al-Ghazali – sebagaimana pernyataannya dalam pendahuluan bukunya – didasarkan pada apa yang ia temukan pada karya dua filsuf muslim; Al-Farabi dan Ibn Sina. Hal ini karena menurut Al-Ghazali keduanya merupakan orang yang paling condong ke pemikiran Aristoteles. Jadi yang dimaksud dengan kata "*alfalasifah*" adalah Al-Farabi dan Ibn Sina.[15]

Karena itulah Ibn Rusyd menilai Al-Ghazali *unfair* dengan menyebut kerancuan atau inkonsistensi para filsuf, padahal informasi yang ia peroleh hanya berasal dari sumber sekunder, tanpa berusaha melacak dari sumber primer langsung sebagai objek yang dikritiknya, yakni Aristoteles. Selanjutnya, jika Al-Ghazali mengakui bahwa Al-Farabi dan Ibn Sina bagian dari para filsuf, mengapa ia melakukan

[15] Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, edisi Jirar Jihami, (Libanon: dar al-Fikr al-Lubnani, 1993), Cet. I, p. 31. Ungkapan al-Ghazali selengkapnya: "*Tsumma al-mutarjimun li kalam Aristatalis lam yanfakku kalamuhum min tahrif wa tabdil muhwaj ila tafsir wa ta'wil, hatta aatsara zalika aidhan niza'an bainahum. Wa uqawwimuhum bi al-naqli wa al-tahqiq min al-mutafalsifah fi al-Islam; Abu Nasr Al-Farabi wa Ibn Sina*".

generalisasi dengan menyebut *alfalasifah*, dan tidak menyebut sebagian atau *alfailasufani* saja.

Sementara itu, Ibn Rusyd tampak lebih hati-hati dalam menamakan judul bukunya. Ia tahu bahwa Al-Ghazali, seorang ulama dan pemikir terkemuka yang memiliki banyak karya. Karena yang ia kritik hanya satu bukunya berjudul *Tahafut al-Falasifah* saja, maka ia tidak ingin menggunakan kata *Tahafut al-Ghazali* (Kerancuan Al-Ghazali) untuk menamakan judul bukunya sebagai kritik, seperti Al-Ghazali yang menggunakan kata-kata "Kerancuan Para Filsuf" melainkan ia memilih judul *Tahafut kitab al-Ghazali al-Musamma bi Tahafut al-Falasifah*, yang disingkat dengan *Tahafut al-Tahafut*.[16]

Yang menarik, terdapat titik persamaan antara dua tokoh ini, jika Al-Ghazali menulis *Maqashid al-Falasifah* sebelum menulis *Tahafut al-Falasifah*, Ibn Rusyd juga menulis buku *Fashl al-Maqal* sebelum menulis *Tahafut al-Tahafut*, sehingga merupakan pengantar sebelum keduanya menulis buku *Tahafut* tersebut.

Kritik Ibn Rusyd terhadap Alfarabi dan Ibn Sina

Meski Ibn Rusyd sebagai seorang filsuf, namun ia juga banyak melakukan kritik terhadap pemikiran para filsuf yang ia pandang tidak benar. Dalam bukunya *Tahafut al-Tahafut*, tidak semua kritik ditujukan kepada Al-Ghazali, melainkan juga kepada filsuf yang dikritik oleh Al-Ghazali; yakni Al-Farabi dan Ibn Sina, yang dinilai kurang tepat dalam mengartikulasikan dan menginterpretasikan pemikiran Aristoteles.

Memang, Al-Ghazali memfokuskan kritiknya terhadap Aristoteles, namun karena para penerjemah karya-karya Aristoteles itu tak terlepas dari pelbagai kesalahan dalam interpretasi sehingga

[16] Dunya, Sulaiman, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1964) Cet. I, p. 16-17.

banyak menimbulkan perbedaan yang sangat tajam. Dan, menurut Al-Ghazali, di antara filsuf muslim yang terbaik dalam menyalin dan menyunting pandangan Aristoteles adalah Al-Farabi dan Ibn Sina. Oleh karena itu, untuk menolak dan mengkritik pandangan Aristoteles, cukup mengutipnya dari kedua filsuf muslim tersebut.[17]

Di titik inilah, Ibn Rusyd menilai Al-Ghazali telah melakukan generalisasi dalam menamai judul bukunya. Menurut Ibn Rusyd, akan lebih tepat jika Al-Ghazali menamakannya *Tahafut Al-Farabi*, atau *Tahafut Ibn Sina*. Sebab, yang dibaca dan kemudian dikomentari oleh Al-Ghazali adalah apa yang bersumber dari Al-Farabi dan Ibn Sina, bukan dari para filsuf yang disebutnya secara umum dalam bukunya tersebut. Padahal, menurut Ibn Rusyd, banyak hal yang dikutip oleh Al-Ghazali tidak benar dari Ibn Sina, yang pendapat tersebut disebutnya sebagai pendapat para filsuf, termasuk kepada Aristoteles.[18] Kritik juga ditujukan kepada Al-Farabi, karena beberapa kesalahan yang dibuatnya terkait dengan pendapat para filsuf Yunani, seperti Plato dan Aristoteles.

Kritik Ibn Rusyd kepada sesama filsuf muslim tersebut dalam rangka memurnikan filsafat Aristoteles dari infiltrasi dan distorsi gagasan inti yang mengaburkan, sehingga ia dapat menampilkan filsafat Aristoteles secara *genuine* kepada dunia Islam.[19] Yang ia maksud dengan pemurnian itu adalah ingin menunjukkan pelbagai kesalahan yang terjadi selama proses penerjemahan, penyuntingan maupun penafsiran pemikiran Aristoteles, sehingga mengaburkan antara pandangan filsafat peripatetik dan filsafat Neo-Platonisme.

Dalam wujud Tuhan, Al-Farabi dan Ibn Sina memunculkan pendapat *dalil al-wajib wa al-mumkin.* Bahwa yang ada ini dibagi menjadi dua; *wajib al-wujud (necessary being)*, dan *mumkin al-wujud (possible*

[17] Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, p. 77-78
[18] Al-Iraqi, *Al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibn Rusyd*, p. 200
[19] Al-Iraqi, *Al-Naz'ah al-Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*, p. 47

being).[20] *Wajib al-wujud* lah yang menyebabkan *mumkin al-wujud*, sehingga hubungan keduanya bersifat emanasionistis. Menurut Jamil Shaliba, pembagian di atas tidak dijumpai di antara para filsuf selain Ibn Sina, sehingga karena itulah Ibn Rusyd menilai negatif terhadapnya. Ibn Rusyd menilai, bahwa Ibn Sina telah mengikuti metode teolog, khususnya Al-Juwaini, yang menyatakan bahwa alam seluruhnya ini diliputi oleh pelbagai kemungkinan. Ibn Sina berpendapat bahwa segala yang ada selain Allah, adalah *mumkin* dan *jaiz*.[21]

Ibn Rusyd menyatakan, jika dalam teori tersebut dikatakan bahwa bisa saja terjadi keadaan yang berlawanan dengan keadaan alam saat ini, misalnya matahari terbit di barat dan terbenam di timur, air bergerak ke tempat yang tinggi, batu jatuh ke atas, maka hal itu baru sebatas retorika saja. Sebab secara aksiomatik, hal tersebut terbukti tidak benar dengan sendirinya. Sedangkan terhadap pandangan yang menyatakan bahwa yang jaiz itu adalah baru dan dibuat oleh pembuatnya, maka hal itu menurut Ibn Rusyd tidak jelas dan *debatable.* Kenyataannya, Plato membolehkan sesuatu yang jaiz secara azali, sementara Aristoteles menolaknya. Maka, hal itu merupakan masalah yang sangat niscaya dan mungkin terjadi.[22]

Jika dikatakan bahwa yang jaiz itu terjadi karena disengaja oleh pembuat yang menghendakinya, sedangkan yang terjadi karena kehendak adalah sesuatu yang baru, maka disimpulkan bahwa yang jaiz itu terjadi karena kehendak pembuatnya. Sebeb, setiap aktivitas dapat berlangsung karena proses alamiah atau karena adanya kehendak. Maka, Ibn Rusyd mengambil kesimpulan bahwa alam ini terjadi

---

[20] Shaliba, Jamil, *Min Aflathin ila Ibn Sina*, p. 85-86.

[21] Ibn Rusyd, *Manahij al-Adillah*, p. 146. Lihat juga Al-Juwaini, Abd. Malik, *Al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-I'tiqad*, Edisi As'ad Tamim, (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Tsaqafiyyah, 1985) , p. 49.

[22] Ibn Rusyd, *loc.cit.*

[23] Ibn Rusyd, *op.cit*, p. 147.

karena sesuai dengan kehendak-Nya.[23] Ibn Rusyd juga menilai bahwa orang yang berpandangan seperti yang disebutkan di atas adalah orang-orang yang tidak mengerti hukum alam. Hal itu terjadi karena mereka menyerupakan atau paling tidak menganalogikan pengetahuan Allah dengan pengetahuan makhluk yang amat terbatas dan lemah ini.[24]

Teori emanasi yang banyak diusung oleh para filsuf, juga tidak luput dari kritik Ibn Rusyd. Teori emanasi yang menyatakan bahwa alam ini diciptakan bukan dari ketiadaan melainkan melimpah atau keluar dari Wujud Pertama, mendapat kritik tajam dari Ibn Rusyd. Menurut Ibn Rusyd teori ini dibangun atas pemikiran yang berasal antara dari buku *Theologia Aristoteles* dan *Liber de Causis* yang dinisbahkan secara gegabah kepada Aristoteles oleh kaum Neo-Platonis. Ironinya, di kalangan filsuf muslim, semacam Al-Farabi dan Ibn Sina justru mengikuti dan mengembangkannya.

Tak berlebihan jika dikatakan, hampir tidak dijumpai dalam sejarah filsafat Islam ada seorang filsuf yang dengan gencar dan secara tajam melancarkan kritik dalam masalah emanasi melebihi Ibn Rusyd. Kegigihannya dalam masalah tersebut adalah dalam rangka mengembalikan dan memurnikan pendapat Aristoteles yang sebenarnya. Karena, menurut Ibn Rusyd, filsuf Yunani tersebut sama sekali tidak pernah berpendapat demikian, dan tidak pernah dijumpainya dalam karya-karyanya.[25] Dikatakan dalam teori emanasi bahwa wujud-wujud yang melimpah itu muncul dari Sebab Pertama, dan melalui satu daya yang melimpah itu alam seluruhnya adalah satu, sehingga setiap bagian alam mempunyai kaitan yang utuh, tak ubahnya seperti bagian-bagian tubuh makhluk yang bermacam-macam dengan fungsi masing-masing, namun tetap merupakan satu kesatuan. Maka, dikatakan, dari yang

---

[24] Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, p. 123

[25] Al-Uwaidah, Kamil Muhammad, *Ibn Rusyd Al-Andalusy, Failasuf al-'Arab wa al-Muslimin* (Beirut: Dar al-Kutub Al-Islamiyyah, 1993), p. 61.

Satu hanya keluar satu juga.

Ibn Rusyd menilai bahwa teori emanasi tersebut sebagai teori yang tidak dibangun atas proposisi-proposisi yang akurat dan meyakinkan, melainkan didasarkan pada praduga yang tidak valid. Maka, ia menyatakan bahwa Al-Farabi dan Ibn Sina dituding sebagai yang paling bertanggung jawab atas munculnya teori "bid'ah" tersebut, lalu diikuti oleh banyak orang, dan dikatakan bahwa hal itu merupakan pandangan para filsuf.[26]

Dengan munculnya teori emanasi itu, jelas Ibn Rusyd menolaknya. Menurutnya, mungkin saja dari yang Satu itu muncul multiplisitas (wujud yang banyak), yang berbeda dalam materi, bentuk, dan jaraknya dari yang Satu itu. Ibn Rusyd juga menegaskan bahwa terori emanasi yang dibawa oleh Al-Farabi dan diikuti oleh Ibn Sina itu sama sekali bukan berasal dari Aristoteles atau para filsuf peripatetik lainnya. Pandangan tersebut berasal dari Porphyre, yang bukan seorang peripatetik sejati melainkan seorang Neo-Plotinus.[27]

Menurut Ibn Rusyd, Aristoteles telah menggabungkan antara wujud sensible (*al-mahsus*, empirik) dan wujud rasionable (*al-ma'qul*, ideal), lalu mengatakan bahwa "alam ini satu dan keluar dari Yang Satu". Yang Satu itu dari satu sisi merupakan sebab bagi kesatuan dan dari sisi lain yang menjadi sebab bagi adanya keberagaman. Namun, banyak yang kesulitan memahami pengertian pernyataan tersebut. Maka, Ibn Rusyd menjelaskan bahwa dari yang Satu itu muncul "satu daya", dan karena daya itulah terjadi semua wujud sesuai ragam dan bentuknya.[28]

Dalam penjelasannya, Ibn Rusyd menegaskan bahwa proses munculnya wujud yang banyak itu dari Allah. Bahwa alam dan seluruh isinya terkait antara satu dengan lainnya, dan kaitan itulah yang

---

[26] Badawi, Abdurrahman, *Mausu'ah al-Falsafah*, p. 31

[27] Badawi, Abdurrahman, ibid, p. 33

[28] Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut, op.cit*, p. 303

menjadikan adanya bagian-bagian itu saling mempengaruhi dan menggantungkan antara satu dengan lainnya, dan akhirnya secara keseluruhan alam tergantung pada Sebab Pertama.[29] Oleh karena itulah diyakini bahwa alam seisinya yang beraneka ragam ini merupakan karya Allah, dan muncul sebagai ciptaan-Nya, karena Dia yang membuat adanya keterkaitan tersebut sehingga menjadi satu kesatuan. Menurut Ibn Rusyd "Pembuat kaitan-kaitan tersebut adalah Pembuat Wujud" Demikianlah Ibn Rusyd memahami pengertian perkataan Aristoteles bahwa "alam mini satu dan keluar dari Yang Satu".

Dari pernyataan itu Ibn Rusyd yakin bahwa Allah menciptakan alam dengan kehendak dan kemauan-Nya secara hakiki bukan simbolik dan manipulatif. Ini adalah bentuk penolakan yang tegas terhadap teori emanasi yang menyatakan bahwa penciptaan alam mini terjadi secara simbolik, karena ia berlangsung melalui pemancaran dari satu wujud ke wujud berikutnya.

Kritik terhadap Al-ghazali

Ibn Rusyd dengan penuh hormat mengakui otoritas keilmuan dan keulamaan Al-Ghazali, makanya ia tampak sangat sungguh-sungguh menanggapi serangan Al-Ghazali terhadap para filsuf, sehingga ketika ia melakukan sanggahan dan bantahannya ia mengutip kembali secara utuh hampir semua masalah yang dipaparkan oleh Al-Ghazali.

Sebagaimana diketahui, Al-Ghazali menegaskan "*takfir*" kepada para filsuf dalam tiga poin persoalan, sebagaimana ditulis pada bagian akhir bukunya *Tahafut al-Falasifah*, pertama, kekekalan alam dan semua substansi adalah kekal; kedua, pengetahuan Allah tidak menjangkau hal-hal partikular pada benda-benda; dan ketiga, pengingkaran mereka terhadap adanya kebangkitan fisik di akhirat. Ketiga masalah itu bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, dan

[29] Jam'ah, Muhammad Luthfi, *Tarikh Falasifah al-Islam fi Al-Masyriq wa Al-Maghrib* (Mesir: Najib Mitri, 1926), p. 178.

jika dipercayai berarti mendustakan para Nabi.

Maka, dengan seksama dan cermat Ibn Rusyd menulis sanggahannya dalam buku *Fasl al-Maqal* tentang ketiga masalah tersebut. Terhadap tuduhan pertama, bahwa kekadiman alam itu dalam pandangan mereka tidak sama dengan yang dipahami oleh para teolog. Perbedaan pandangan – apakah alam ini kekal atau baru – yang terjadi antara para teolog Asy'ariyah dan para filsuf, hanyalah perbedaan dalam terminology semata. Penyebutan alam mini kekal atau baru, pada kenyataannya adalah sama, karena kedua-duanya sama-sama tidak disebut secara eksplisit dalam wahyu.

Namun, jika diperhatikan, ayat-ayat yang menjelaskan tentang penciptaan alam mini dapat diketahui bahwa ia dicipta dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), akan tetapi wujud alam itu sendiri dari masa yang mengikutinya terus berkesinambungan tanpa henti. Persoalan ini memang pelik, dan menurut Ibn Rusyd orang boleh saja berijtihad menentukan pendiriannya dalam masalah ini. Jika ijtihadnya tepat ia akan berpahala dan jika keliru mudah-mudahan diampuni.[30]

Mengenai masalah kedua, Ibn Rusyd menilai Al-Ghazali telah melakukan kesalahan dalam menilai para filsuf. Sebab, tidak ada pandangan para filsuf yang mengatakan bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal partikular sama sekali. Para filsuf itu mengatakan bahwa Allah mengatahui dengan pengetahuan yang tidak sama dengan pengetahuan manusia, sebagaimana dikutip oleh Ibn Rusyd:

> "Bahwa Allah mengetahui hal-hal partikular itu dengan pengetahuan yang tidak serupa dengan pengetahuan kita terhadap hal itu, sebab pengetahuan kita terhadap hal itu merupakan efek dari objek yang diketahui terjadi bersamaan dengan terjadinya

[30] Ibn Rusyd, *Fashl Maqal,* p. 40-43. Jika mengikuti bunyi hadist dalam masalah ijtihad, maka akan diberikan dua pahala bagi ijihad yang benar, dan satu pahala jika ijtihadnya salah.

> objek dan mengalami perubahan bersamaan dengan terjadinya perubahan objek tersebut. Pengetahuan Allah merupakan sebab bagi objek yang diketahui-Nya, yaitu segala wujud yang ada. Barangsiapa menyamakan dua macam pengetahuan itu berarti ia menyamakan esensi dan sifat-sifat dari hal-hal yang berlawanan, dan itu adalah puncak kebodohan.[31]

Dalam bukunya "*Al-Najat*", Ibn Sina secara tegas menyebutkan, "jika Anda mengetahui gerak benda-benda langit seluruhnya, maka Anda akan tahu setiap kejadian gerhana, setiap pertautan dan perpisahan yang terjadi secara partikular. Demikian juga Allah mengetahui yang universal, tidak ada suatu benda fisik pun yang lolos dari pengetahuan-Nya dan tidak ada yang tersembunyi dari pengetahuan-Nya sesuatu pun meski sekecil atom, baik yang di langit maupun yang di bumi.[32] Pandangan seperti ini sesuai dengan penjelasan Allah dalam Al-Qur'an. Maka, dengan mencermati pernyataan Ibn Sina tersebut, tampaknya Al-Ghazali melakukan kekeliruan dalam memahaminya. Padahal menurut pernyataan itu, Allah mengetahui yang partikular secara universal, yakni dengan cara pengetahuan Allah sendiri, bukan dengan cara manusia.

Masalah ketiga, tentang kebangkitan jasmani di akhirat itu, menurut Ibn Rusyd, hanyalah masalah teoritis saja.[33] Ibn Rusyd menyatakan bahwa pernyataan Al-Ghazali yang mengafirkan Al-Farabi dan Ibn Sina dalam masalah itu bukanlah pernyataan yang *qath'i* (berkekuatan hukum pasti). Karena, dalam buku yang ditulis Al-Ghazali sendiri "*Faisal al-Tafriqah*" ditegaskan bahwa pengkafiran karena pelanggaran ijma' masih bersifat tentatif. Dalam masalah seperti itu, ijma' tidak mungkin

---

[31] Ibn Rusyd, *ibid,* p. 38-39.

[32] Ibn Sina, *Al-Najat, fi al-hikmah al-manthiqiyyah, wa al-thabi'iyyah wa al-ilahiyyah* (ed. Majid Fakhri), (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), p. 172. Bandingkan dengan, Shaliba, Jamil, *Min Aflatun ila Ibn Sina,* (ttp: Dar al-Andalus, 1981), p. 87-88

[33] Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, p. 873

terjadi, sebagaimana diriwayatkan dari generasi Salaf. Dalam hal ini memang ada penakwilan yang hanya dilakukan oleh ahli ta'wil.

Ibn Rusyd menyatakan, bahwa apa yang dibicarakan orang tentang eskatologi, dan hari kebangkitan itu adalah dalam rangka memotivasi seseorang untuk melakukan amalan-amalan utama, sebagaimana yang ia katakan: "Demikianlah persoalan yang menyangkut kehidupan akhirat yang lebih kondusif untuk melakukan pelbagai amalan utama. Oleh karena itu penggambaran kehidupan akhirat dengan hal-hal yang bersifat fisikal empirik lebih mudah dipahami dari pada yang bersifat abstrak spiritual".[34]

Meski Ibn Rusyd banyak melancarkan kritik kepada Al-Ghazali, terlebih di bagian akhir buku *Tahafut al-Tahafut* yang dengan keras ia menyatakan; "*Wala syakka anna hadza al-rajula akhtha'a 'ala al-syari'ah kama akhtha'a 'ala al-hikmah*"[35] (Tidak diragukan lagi bahwa orang ini - Al-Ghazali - telah melakukan kesalahan terhadap syari'at dan filsafat sekaligus). Namun di dalam mengkaji Al-Ghazali, ia berusaha untuk bersikap objektif, sehingga selain mengkritik ia juga memberi penilaian positif sesuai dengan konteksnya.

Sebagai contoh, Ibn Rusyd setuju dengan pendapat Al-Ghazali yang menolak pandangan mengenai kehidupan akhirat, bahwa orang-orang yang ragu terhadap kehidupan akhirat berarti telah merusak ajaran agama, dan dia termasuk zindiq, yang menyatakan bahwa nilai tertinggi yang ingin dicapai manusia hanyalah kelezatan semata. Selain itu, juga ketika Ibn Rusyd melancarkan kritik kepada Al-Farabi dan Ibn Sina, terlihat posisinya, bukan karena ingin mendukung Al-Ghazali, namun untuk mendudukkan persoalan pada proporsinya.

Filsafat Ketuhanan: Perspektif Ibn Rusyd

---

[34] Ibn Rusyd, *ibid*, p. 870

[35] Ibn Rusyd, *ibid*, p. 874.

Saat membahas masalah ketuhanan, Ibn Rusyd sering mengemukakan pendapat para teolog dan filsuf, seraya memberikan catatan, penilaian dan kritik terhadap pandangan mereka. Jika tidak sesuai dengan pandangannya, kritik yang argumentatif akan banyak dikemukakannya melalui jejaring sistematika holistik dari hasil kajian dan pemahamannya. Satu hal yang menjadi ciri khasnya, ia tidak memaparkan ulang pemikiran tokoh yang akan dikritik, namun ia langsung mengemukakan pendapatnya, disertai dengan menjelaskan titik singgung masalah sebagai internalisasi kritis terhadap pandangan mereka.

Dalam menjelaskan argumentasi tentang wujud Allah, Ibn Rusyd mengajukan dua konsep sebagai perpaduan antara rasionalitas dan teks yakni; *dalil al-'inayah* dan *dalil al-ikhtira'*[36]. Kedua teori tersebut merupakan elaborasi isyarat-isyarat yang ia pahami dari nash syar'i (wahyu).

Secara etimologis, *al-'inayah* berarti pertolongan, perhatian dan pemeliharaan, merupakan anugerah yang diberikan Allah kepada manusia. Menurut Ibn Rusyd *dalil al-inayah* tersebut dibangun atas dua pilar utama. *Pertama*, segala ciptaan yang ada di dunia ini didesain sedemikian rupa sehingga sesuai dan berguna bagi manusia, *Kedua*, kesesuaian itu terjadi karena skenario dan rancangan yang aksiomatik diciptakan Allah (*darurah*), dan bukan terjadi secara kebetulan saja. Semisal, penciptaan siang dan malam, matahari dan bulan dengan pergantian empat musim dan pelbagai fenomena kehidupan di dunia, adanya tumbuh-tumbuhan, hewan, air, api, udara dan sebagainya, semuanya sesuai dengan kebutuhan hidup manusia.[37]

Bahkan, dalam bukunya *Risalah al-Atsar al-'Ulwiyyah*, Ibn Rusyd menegaskan adanya gugusan planet dan bintang gemintang, angin

[36] Ibn Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'aid Ahl al-Millah*, (Libanon: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1997), p. 24-28

[37] Ibn Rusyd, Al-Kasyf 'an Manahij, *ibid*, p. 150

dengan pelbagai jenis dan perubahannya, fenomena air laut dengan pasang dan surutnya, yang mempunyai korelasi yang kuat dengan tanda-tanda gejala alam; terjadinya gempa dan sebagainya melalui kuasa dan 'bahasa' Tuhan, semua menunjukkan adanya Tuhan yang menggerakkan (*kullu mutaharrik lahu muharrik*).[38] Inilah metode pembuktian para filsuf, karena menurut Ibn Rusyd, tidak ada pengabdian kepada sang Pencipta yang lebih utama dari usaha secara optimal dan intens untuk mengetahui maha karya ciptaan-Nya, Dengan demikian, bagi seseorang yang ingin mengetahui kemaha-sempurnaan dan maha kuasa Allah, ia harus melakukan eksplorasi terhadap alam dengan menyelidiki esensi dan hikmah yang terkandung di dalamnya.

Bukti kedua yang dinyatakan adalah *dalil al-ikhtira'* yang berarti penciptaan. Penciptaan alam yang teratur, terencana dan terkendali, menunjukkan bahwa ia diciptakan bukan tercipta dengan sendirinya. Dia menjadi sebab eksistensi dan adanya benda-benda tersebut. Dapat dikatakan bahwa teori ini selain analog dengan teori kausalitas, juga dengan teori gerak (*al-harakah*), yang menunjukkan bahwa alam ini senantiasa berada dalam gerak, dan gerak itu disebabkan oleh adanya penggerak. Teori ini merupakan pembuktian adanya Tuhan yang paling klasik, paling sederhana, dan juga paling menunjang keyakinan bagi seluruh strata manusia, baik awam maupun terpelajar.

Sebagaimana *dalil al-'inayah*, dalil ini dibangun atas dua aspek utama; *Pertama*, segala sesuatu yang ada di alam ini eksis karena diciptakan dan dijaga wujudnya, seperti tersedianya kebutuhan-kebutuhan makanan dan sebagainya. *Kedua*, setiap yang diciptakan pasti ada yang menciptakannya. Maka, seseorang yang ingin mengetahui wujud Allah, ia harus mengetahui hakikat segala sesuatu, karena

[38] Ibn Rusyd, *Risalah Al-Atsar Al-'Ulwiyyah*, editor Jirar Jihamy, (Libanon: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994), Cet. I, p. 48-54. Bandingkan dengan bukunya yang lain, *Risalah al-Sama' al-Tabi'i*, terutama di pembahasan ke enam dan ketujuh.

jika tidak maka ia tidak akan mengetahui hakikat penciptaan tersebut. Ibn Rusyd, sampai pada kesimpulan bahwa ayat-ayat kauniyah yang menjelaskan wujud Allah, jika diperhatikan akan ditemukan adanya tiga corak; ayat-ayat yang mengandung penjelasan dengan model *dalil al-'inayah*, ayat-ayat yang menjelaskan melalui corak *dalil al-ikhtira'* dan ayat-ayat yang menggabungkan antara keduanya.[39]

Dari sini, eksistensi Tuhan dikukuhkan melalui pengalaman ganda. Kehidupan makhluk mengandaikan pemeliharaan dan kebergantungan mengandalkan pada Sang Pencipta. Akan tetapi, pembuktian itu terbebas dari sesuatu yang tidak bersifat analitis. Di sini Ibn Rusyd memperkenalkan kembali tesis ilmiahnya, dengan mengklain bahwa untuk mengetahui secara pasti bahwa Tuhan itu ada, seseorang harus mengaitkan eksistensi-Nya dengan eksistensi substansi sesuatu.

Di antara tipe-tipe lainnya, ada dua tipe pemahaman tentang bukti-bukti ini, yang cocok bagi orang awam untuk memahaminya yang sesuai dengan pengalaman indra mereka dan yang cocok bagi kalangan elite intelektual yang mengetahui bagaimana cara melihat bukti-bukti apodeiktik di dalamnya. Sebaliknya, Ibn Rusyd mengkritik metode kaum mutakallimin yang tidak dapat diakses oleh orang awam sekaligus tidak dapat mencapai demonstrasi yang riil. Ibn Rusyd berkesimpulan bahwa semuanya sama: siapa saja yang berusaha memecahkan kemungkinan adanya ambiguitas wahyu melalui interpretasi alegoris hanya akan sampai pada opini pribadi yang amat membingungkan, bahkan bisa jadi tidak dapat mencapai hasil yang diinginkan. Hal itu sebagaimana yang dipakai oleh sebagian filsuf dan

---

[39] Ibn Rusyd, Al-Kasyf 'an Manahij Al-Adillah, *op.cit*, p. 152

[40] Qasim Mahmud, dalam kata pengantar buku Ibn Rusyd, *Mahahij al-Adillah*, p. 27 Ibn Rusyd menyatakan: *Fa ayyu muqaranah yumkinu an ta'qida baina mitsli hadza al-dalil wa dalil al-jauhar al-fard au dalil al-mumkin wa al-wajib, au ghairuhuma min al-adillah ghair al-falsafiyyah wa al-syar'iyyah allati tunmi qudrah al-jadal duna an tusa'id – bi halin ma – ala tahsil*

mutakallimin yang menggunakan teori *al-jauhar al-fard* dan teori *al-wajib wa al-mumkin* dalam menjelaskan konsep ketuhanan[40]

Ibn Rusyd dikenal sebagai filsuf yang piawai dalam melakukan kritik terhadap filsuf atau teolog, tidak diragukan. Namun, pada titik ini juga kelemahannya. Ia terlihat demikian fanatik terhadap 'guru'nya, Aristoteles, dan menempatkannya di atas filsuf yang lain. Bahkan oleh Renan, Ibn Rusyd dinilai sebagai seorang yang terlalu berlebihan dalam memandang Aristoteles dan menempatkannya sebagai filsuf Yunan yang paling rasional (*a'qal al-Yunan*). Ibn Rusyd melihat bahwa dimensi ilahi yang ada padanya lebih menonjol dari pada dimensi insaninya.

Penutup

Ibn Rusyd telah menampilkan dirinya sebagai sosok filsuf yang responsif dan kritis terhadap masalah-masalah keagamaan. Kritik yang dilakukannya didasarkan pada pemahamannya yang mendalam terhadap teks wahyu dan filsafat Aristoteles. Sebagaimana diakuinya, orang yang paling berjasa dan memberi pengaruh intelektual berdasar pada spirit kritik adalah Al-Ghazali. Karena Ibn Rusyd melakukan *review* secara cermat dan intens terhadap serangan Al-Ghazali yang ditujukan kepada Al-Farabi dan Ibn Sina, serta berusaha untuk melakukan pelurusan pemahaman filsafat dari infiltrasi dan distorsi terhadap pendapat Aristoteles.

Namun, di sisi lain bahwa rasionalitas Ibn Rusyd ternyata tidak menyebabkan dia terperangkap dalam hegemoni "liberal" dalam pandangan keagamaan, bahkan ia terkesan bersikap "konservatif" dalam memaknai teks-teks wahyu khususnya yang berkaitan dengan konsep ketuhanan. Tak mengherankan, jika ia demikian keras menyatakan

---

al-ma'arif aljadidah. Bandingkan dengan Dominique Urvoy, *Perjalanan Intelektual Ibn Rusyd* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), cet. I, p. 72

kritiknya tentang teori emanasi dan *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*, yang ia nilai tidak mempunyai dasar nalar apalagi wahyu.[]

Daftar Pustaka

Badawi, Abdurrahman, *Mausu'ah al-Falsafah*, (Beirut: Almausu'ah al-Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nasyr, 1984) Juz I

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Terjemahan dari *Histoire de la Philosophie Islamique*, (London: Keagan Paul International. 1993)

Dunya, Sulaiman, dalam Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1974), Cet. VI

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Tahafut al-Falasifah*, edisi Jirar Jihami, (Libanon: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1993), Cet. I

Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi Taqriri ma Baina al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal*, (Beirut: Markaz al-Dirasat al-Arabiyyah, 1997) Cet. I

———, *Ma Ba'da al-Tabi'ah*, editor Rafiq al-Ajam et.al, (Libanon, Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994), Cet. I

———, *Risalah Al-Atsar Al-'Ulwiyyah*, editor Jirar Jihamy, (Libanon: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994), Cet. I

————, *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'aid Ahl al-Millah*, (Libanon: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1997

Ibn Sina, *Al-Najat, fi al-hikmah al-manthiqiyyah, wa al-thabi'iyyah wa al-ilahiyyah* (ed. Majid Fakhri), (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982)

Al-Iraqi, Athif Muhammad, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968)

Jam'ah, Muhammad Luthfi, *Tarikh Falasifah al-Islam fi Al-Masyriq wa Al-Maghrib* (Mesir: Najib Mitri, 1926),

Al-Juwaini, Abd. Malik, *Al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-I'tiqad*, Edisi As'ad Tamim, (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-

Tsaqafiyyah, 1985)

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam* (Bandung: Mizan, 1991), Cet. I

Qasim, Mahmud, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsaruha fi al-Tafkir al-Gharbi*, (Khartum: Jami'ah Um Darman Al-Islamiyyah, 1977)

Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa Al-Rusydiyyah*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Adel Zuaitir (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2008) Cet. I

Shaliba, Jamil, *Min Aflatun ila Ibn Sina,* (ttp: Dar al-Andalus, 1981)

Urvoy, Dominique, *Perjalanan Intelektual Ibn Rusyd*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000) Cet. I

Al-Uwaidah, Kamil Muhammad, *Ibn Rusyd Al-Andalusy, Failasuf al-'Arab wa al-Muslimin* (Beirut: Dar al-Kutub Al-Islamiyyah, 1993).

5 PENGETAHUAN INTUITIF MODEL HUSSERL DAN SUHRAWARDI

Mohammad Muslih

Pendahuluan

Mempertemukan dua pemikiran dari tradisi yang berbeda memang tidak mudah, lebih-lebih pemikiran filsafat yang bercorak intuitif, seperti *intentionality* (intensionalitas) Husserl dan Illuminasi Suhrawadi. "Klaim" pemikiran filsafat intuitif, pada umumnya dikatakan, dapat melampaui (*transcend*) penjelasan-penjelasan rasional, seiring refleksi filosofisnya yang memang di luar rumus-rumus rasio. Namun dengan membandingkan, apalagi mempertemukan keduanya, sebenarnya bisa jadi satu sama lain saling mendapatkan penjelasan. Sehingga kesulitan memahami yang satu dapat dijelaskan dengan pemikiran yang lain. Lebih dari itu, jika upaya "pertemuan" itu berhasil tentu akan diperoleh suatu pemaknaan yang baru, terutama dalam melihat problem-problem aktual.

Mengupayakan pertemuan pemikiran intensionalitas Husserl dan illuminasi Suhrawadi jelas bukan mengada-ada, sekalipun tetap harus diposisikan sebagai semacam eksperimen awal. Di antara alasan yang bisa diajukan adalah bahwa kedua pemikiran itu sama-sama

bercorak intuituf. Keduanya juga sama-sama melakukan kritik terhadap model pemahaman yang rasionalistik atas realitas. Sekalipun demikian, keduanya tetap memiliki kekhasan masing-masing.

Kajian ini semakin terlihat signifikasinya terutama jika dikaitkan dengan problem keilmuan yang berkembang saat ini. Setidaknya terdapat tiga persoalan keilmuan paling krusial saat ini, *pertama* soal dampak negatif perkembangan ilmu pengetahuan modern, yang terdiri dari dampak militer, dampak ekologis, dampak sosiologis, dan dampak psikologis.[1] *Kedua*, soal bangunan *episteme*[2] yang menjadi dasar tumbuhkembangnya ilmu, yaitu rasionalitas melebihi wahyu, kritik lebih dari sikap adaptif terhadap tradisi dan sejarah, progresivitas lebih dari sekedar konservasi tradisi, dan universalisme yang melandasi tiga elemen sebelumnya.[3] *Ketiga*, seiring dengan universalisme itu, elemen-elemen *episteme* tersebut lalu menjadi kekuatan "hegemonik", sehingga tidak tersedia lagi ruang tafsir lain atas realitas.[4]

---

[1]Menurut Armahedi, dampak *pertama* terkait potensi destruktif yang ditemukan sains yang secara serta-merta dimanfaatkan langsung sebagai senjata pemusnah massal oleh kekuatan-kekuatan militer dunia. Dampak *kedua* adalah dampak tak langsung berupa pencemaran dan perusakan lingkungan hidup manusia oleh industri sebagai penerapan tek-nologi untuk kepentingan ekonomi. Dampak *ketiga* adalah keretakan sosial, keterbelahan personal, dan keter-asingan mental yang dibawa oleh pola hidup urban yang mengikuti industri-alisasi ekonomi. Dampak *keempat* yang paling parah, adalah penyalahgunaan obat-obatan hasil industri kimia. Lihat Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami, Revolusi Integralisme Islam,* (Bandung: Mizan, 2004), p. 221-222.

[2]*Episteme* merupakan keseluruhan ruang makna dan prapengandaian yang mendasari kehidupan yang memungkinkan pengetahuan bisa terlahir. Maka episteme berisi hal-hal yang bisa dipikirkan dan dipahami pada suatu masa. Michel Foucault lebih jauh melihat, *episteme* merupakan 'medan' penelusuran epistemologis dari kelahiran pengetahuan. Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences,* (New York: Vintage Books, 1994), p. xxii.

[3]Lihat Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas,* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), p. 194.

[4]Lihat buku penulis, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi dasar, Paradigma, dan Kerangka Dasar Ilmu Pengetahuan,* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003).

Krisis peradaban modern, banyak kalangan mengatakan, bermula dari persoalan bangunan keilmuan itu. Keprihatinan mendalam para agamawan khususnya dan pemeluk agama pada umumnya, terkait problem pengetahuan ini, adalah karena dominasi rasionalitas itu telah jauh meninggalkan agama. Keyakinan adanya Tuhan dan peranNya sama sekali tidak disentuh, bahkan dinafikan dalam proses pengetahuan.

Tapi, benarkah Tuhan ikut berperan dalam proses pengetahuan manusia? Persoalan seperti ini sebenarnya bukanlah hal baru dalam tradisi agama-agama, seperti yang terjadi pada tradisi sufisme. Tetapi bagaimana penjelasannya. Inilah barangkali yang diperlukan. Kontribusi seperti itu bisa jadi memberikan jalan keluar atas kebuntuhan epistemologi modern saat ini atau paling tidak, menjadi model pengetahuan alternatif semacam "second opinion".

Pada sisi yang lain, ketegangan, bahkan peperangan karena sentimen agama kerap terjadi. "The Battle for God", demikian ungkap Karen Amstrong. Benarkah Tuhan menghendaki perang? Secara epistemologis, sangat boleh jadi, tuhan yang diperjuangkan itu adalah tuhan yang ada pada konsepsi manusia (umat beragama), bukan tuhan *in Himself*; bukan tuhan yang mencipta manusia (dan alam semesta) tetapi tuhan yang dicipta manusia dalam konsep-konsepnya itu.

Bangunan keilmuan yang bercorak rasionalis jelas berujung pada pembentukan konsep, teori dan semacamnya. Ini merupakan kelebihan sekaligus kelemahan model keilmuan yang bertumpu pada rumus-rumus *manthîqi*. Tetapi adakah alternatif lain, suatu bangunan keilmuan yang dapat mengantarkan "pengenalan" pada hakikat objek, termasuk Tuhan? Dengan kerangka demikian, karya ini akan coba merajut makna baru dari pertemuan kedua pemikiran tersebut.

Fenomena Kantian: *Momentum Husserl*

HUSSERL (1859-1938) adalah filsuf Jerman yang cukup terkenal. Maka sudah tentu sedikit banyak ia terpengaruh oleh pemikiran idealisme Jerman. Nama lengkapnya adalah Edmund Gustav Aibercht Husserl. Ia lahir di kota kecil Prosznits di daerah Moravia, yang pada waktu itu merupakan bagian wilayah kekaisaran Austria-Hongaria. Tetapi sejak akhir Perang Dunia I (1918) masuk wilayah Cekoslowakia. Husserl belajar di universitas di Leipzig, Berlin dan Wina dalam bidang matematika, fisika, astronomi, dan filsafat. Untuk beberapa waktu ia menjadi asisten pada Weierstrass, ahli matematika yang tersohor di Berlin. Minatnya untuk filsafat terutama dibangkitkan oleh kuliah-kuliah Franz Brentano, seorang filsuf yang memainkan peranan penting di Universitas Wina waktu itu. Dalam filsafatnya pemikir Wina itu menggabungkan pemikiran skolastik dengan empirisme.

Husserl meraih gelar "doktor filsafat" dengan sebuah disertasi tentang filsafat matematika yang berjudul *Beitrdge zur Variationsrechnung* (1883). Lalu ia mempersiapkan apa yang disebut orang Jerman *Habilitationsschrift* yang berjudul *Ueber den Begrifderzahl* (Tentang Konsep Bilangan,1887). Sesudah itu ia diangkat sebagai dosen (*Privatdozent*) di Halle (1887-1901). Di situ ia meneruskan penelitiannya tentang filsafat matematika dan sebagai basil studinya diterbitkannya buku *Philosophie der Arithmetik*, *Psychologische and logische Untersuchungen* (Filsafat ilmu berhitung, penelitian-penelitian psikologis dan logis, 1891).

---

[5]Istilah fenomenologi berasal dari bahasa Yunani: *phainestai* yang berarti "menunjukkan" dan "menampakkan diri sendiri". Sebagai 'aliran' epistemologi, fenomenologi diperkenalkan oleh Edmund Husserl (1859-1938), meski sebenarnya istilah tersebut telah digunakan oleh beberapa filsuf sebelumnya. Lihat Dorion Cairns, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy,* (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976), p. 231.

Pada tahun 1992 menerbitkan *Formale und Transzendentale Logik* (Logika formal dan transendental). Beberapa ceramah yang dibawakan di Paris (1929) diterbitkan dalam terrjemahan Prancis dengan judul *Meditations Cartesiennes* (Meditasi-meditasi gaya Descartes, 1931). Setelah masuk masa pensiunnya, Husserl tetap bekerja keras, mengingat begitu banyak tugas yang masih harus diselesaikan oleh fenomenologi. Antara lain ia menulis karya yang besar *Die Krisis der europaische Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie* (Krisis dalam ilmu-ilmu pengetahuan di Eropa dan fenomenologi transendental), tetapi hanya sebagian terbit sewaktu ia masih hidup. Sesudah meninggalnya, Landgrebe menerbitkan lagi buku Husserl berjudul *Erfahrung and Urteil* (Pengalaman dan putusan, 1939). Husserl tutup usia pada tanggal 27 April 1938 dalam usia 79 tahun setelah hampir setahun menderita sakit.

Husserl dikenal dengan filsuf fenomenologi.[5] Banyak penulis filsafat menyatakan bahwa fenomenologi Husserl termasuk filsafat yang sangat pelik.[6] Adalah Merleau-Ponty, filsuf Prancis, yang paling bertanggung jawab memperkenalkan gagasan Husserl ke filsafat existensialisme.[7] Di samping, karena memang pengaruhnya yang sangat besar bagi para penulis Existensialist umumnya.[8]

Husserl memang dikenal sebagai filsuf fenomenologi. Istilah fenomenologi berasal dari bahasa Yunani: *phainestai* yang berarti "menunjukkan" dan "menampakkan diri sendiri". Di tangan Husserl, fenomenologi diposisikan sebagai aliran epistemologi. Meski sebenarnya istilah tersebut telah digunakan oleh beberapa filsuf sebelumnya.

---

[6]Bambang Sugiharto menulis dalam salah satu artikelnya: "*Fenomenologi Husserl sebetulnya sangat pelik*". Lihat Bambang Sugiharto, "Kebudayaan, Filsafat, dan Seni (Redefinisi dan Reposisi)" di Kompas.

[7]Mary Warnoek, *Existensialism*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1989), p. 44

[8]Warnoek menulis: "I shall to extract from the philosophy of Husserl those features which appear to have had the greatest influence on existensialist writers." Lihat, *Ibid*., p. 23.

Lambert dalam bukunya: *Neue Organon* (1764) yang memakai nama phenomenologie untuk teori penampakan fundamental terhadap semua pengetahuan empirik. Sementara Immanuel Kant (1724-1804) menggunakan kata *noumenon* untuk ujud realitas dan *phenomenon* untuk pemahaman terhadap realitas itu pada kesadaran. Hegel memberi arti lain, yakni *conversant mind* (pengetahuan tentang pikiran). Menurut Hegel, jika kita menganggap pikiran semata-mata dengan pengamatan dan pengeneralisasian berbagai fenomena dalam penampakan dirinya, maka kita mempunyai satu bagian dari pengetahuan mental dan inilah yang disebut *phenomenology of mind.* Moritz Lazarus dalam bukunya *leben der Seele* (1856-1857) membedakan istilah fenomenologi dengan psikologi. Yang pertama menggambarkan kehidupan mental dan yang terakhir disebut, mencari penjelasan kausal pada kehidupan mental.[9]

Kehadiran Husserl juga disebut telah melakukan perubahan secara revolusioner terhadap filsafat Barat.[10] Selama ini filsafat Barat telah memposisikan manusia dan realitas eksternal secara terpisah. Misalnya pemikiran Descartes, realitas ini berdiri tegak di atas prinsip-prinsip yang diakui benar oleh rasio (*clear and distinct*). Prinsip ini merupakan *innate ideas* yang sudah "built in" pada manusia. Dari prinsip ini realitas kemudian dideduksikan. Selajutnya, pendapat kaum empirisis yang menyatakan bahwa realitas ini sejauh bisa dialami, tak ada dunia lain. Kemudian Immnuel Kant memperjelas, dengan menyatakan bahwa realitas ini adalah konstruksi *apriori* manusia.

Seperti kita ketahui, konsepsi Kant tentang proses pengetahuan manusia adalah suatu proses sintesa antara apa yang ia sebut dengan *apriori* dan *aposteriori*. Yang pertama merupakan aktivitas rasio yang

---

[9]Lihat Dorion Cairns, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy,* (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976), p. 231

[10]Lihat James M. Edie, *Edmund Husserl's Phenomenology, a Critical Commentary,* (Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1987), p. 1.

aktif dan dinamis dalam membangun, dan berfungsi sebagai bentuk (*form*) pengetahuan, sedang yang kedua merupakan cerapan pengalaman yang berfungsi sebagai 'isi' (*matter*) pengetahuan, yang terdiri dari fenomena objek. Karena rasio bersifat aktif dalam mengkonstruk fenomena menjadi pengetahuan sesuai dengan kategori-kategori rasio. Menurut Kant ada dua belas kategori di dalam akal budi. Kategori-kategori yang bersifat asasi adalah kategori yang menunjukkan kuantitas (kesatuan, kejamakan, keutuhan); kualitas (realitas, negasi, dan pembatasan); relasi (substansi dan aksidensi, sebab-akibat [kausalitas], interaksi); modalitas (mungkin-mustahil, ada-tiada, keperluan-kebetulan).[11] Karena sifatnya aktif mengkonstruk, maka dengan kategori-kategori itu pengetahuan manusia tidak mungkin menjangkau noumena.[12]

Dari sini tampak bahwa Kant menggunakan kata fenomena untuk menunjukkan penampakan sesuatu, sedangkan noumena adalah realitas (*das Ding an Sich*) yang berada di luar kesadaran pengamat. Menurut Kant, manusia hanya dapat mengenal fenomena-fenomena yang tampak, bukan noumena yaitu realitas di luar (berupa benda-benda atau nampak tetap menjadi objek kesadaran kita) yang kita kenal.[13] Noumena selalu tetap menjadi teka-teki dan tinggal sebagai "x" yang tidak dapat dikenal karena ia terselubung dari kesadaran kita. Sarana indrawi yang dikenalkan kaum empirisis dan sarana rasio sebagaimana dipakai kaum rasionalis, juga kategori "Kantian" yang bersifat apriori telah membuat manusia berjarak dan terpisah dari realitas eksternalnya. Manusia "ada", tetapi "tidak berada".

---

[11]Lihat Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990), p. 61

[12] Untuk lebih mamahami konsepsi Kant ini, lihat pembahasan "Kritisisme Kant" dalam buku penulis, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Teori Dasar Ilmu Pengetahuan,* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2005), cet ke-2

[13]Lihat Philip Blosser, "Kant and phenomenology", dalam *Philosophy Today,* vol. xxx, no. 2/4, 1986, p. 168.

Husserl memperkenalkan kesadaran intuisi untuk melihat langsung kompleksitas realitas, tanpa perantara, tanpa perspektif. Sudah tentu gagasan Husserl dipandang sebagai sesuatu yang ganjil dalam pemikiran Barat, termasuk sampai dewasa ini. Bagi Husserl, realitas bukan sesuatu yang berbeda pada dirinya lepas dari manusia yang mengamati. Realitas itu mewujud diri atau menurut ungkapan Martin Heideger yang juga seorang fenomenolog: "sifat realitas itu membutuhkan keberadaan manusia".[14] Noumena membutuhkan tempat tinggal (*unterkunft*) ruang untuk berada, ruang itu adalah manusia.

Husserl menggunakan istilah fenomenologi untuk menunjukkan apa yang nampak dalam kesadaran kita dengan membiarkannya termanifestasi apa adanya tanpa memasukkan kategori pikiran kita padanya atau menurut ungkapan Husserl: *zuruck zu den sachen selbt*[15] (kembalilah kepada realitas itu sendiri). Berbeda dengan Kant, Husserl menyatakan, bahwa apa yang disebut fenomena adalah realitas itu sendiri yang nampak setelah kesadaran kita cair dengan realitas. Fenomenologi Husserl justru bertujuan mencari yang esensial atau *eidos* dari apa yang disebut fenomena.[16] Metode yang digunakan untuk mencari yang esensial adalah dengan membiarkan fenomena itu berbicara sendiri tanpa dibarengi dengan prasangka (*presuppositionlessness*). Dalam hubungan ini Husserl menjelaskan:

> "...that at first we shall put out of action the conviction we have been accepting up to now, including all our science. Let the idea guiding our meditation be at Cartesian idea of science that shall

---

[14]Heideger menulis: *"..des Wesen des Sin dan Menscenhenwesen brauch"*. Lihat Martin Heideger, *Die Tecnik und die Kehre*, (Plullingen, 1962), p. 38

[15]Samuel Ijsselina, "Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology", dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979), p. 5

[16]Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as Philosophical Problem*, (Swiss: CWK Gleerup, 1982), p. 32.

be established as redically as genuine, ultimately all-embracing science."[17] (...yang pertama, kita harus menghilangkan dari tindakan kita semua keyakinan yang kita miliki sampai sekarang, termasuk semua pengetahuan kita. Biarkan ide itu menuntun semua meditasi kita pada pertama kalinya menjadi ide Cartesian mengenai sesuatu ilmu yang akan dikukuhkan secara radikal dan murni yang pada akhirnya merangkul semua ilmu pengetahuan).

Meskipun Husserl menyebut ide Cartesian sebagai salah satu upaya memahami realitas, tetapi terdapat perbedaan antar keduanya. Husserl bukan menyangsikan "ada" atau "tidak ada" nya sesuatu sebagaimana pada Descartes yang menyangsikan segalanya sebelum memutuskan "ada"nya sesuatu, tetapi semacam netralisasi atau sikap tidak memihak, tanpa prasangka akan keberadaan sesuatu.[18]

Metode yang diajukan Husserl adalah *epochè*. Kata *epochè* berasal dari bahasa Yunani, yang berarti: "menunda putusan" atau "mengosongkan diri dari keyakinan tertentu." *Epochè* bisa juga berarti tanda kurung (*breaketing*) terhadap setiap keterangan yang diperoleh dari sesuatu fenomena yang tampil,[19] tanpa memberikan putusan benar salahnya terlebih dahulu. Dalam hal ini Husserl mengatakan, bahwa *epochè* merupakan *thesis of the natural standpoint*[20] (tesis tentang pendirian yang natural), dalam arti bahwa fenomena yang tampil dalam kesadaran adalah benar-benar natural tanpa dicampuri oleh presupposisi pengamat.

Metode *epochè* merupakan langkah pertama untuk mencapai esensi fenomena dengan menunda putusan lebih dahulu. Langkah

---

[17]Edmund Husserl, *Cartesian Meditation,* (The Hague Martinus Nijhoff, 1960), p. 7

[18]Lihat John D. Caputo, "Transcendent and Transcendental in Husserl's Phenomenology", dalam *Philosophy Today,* vol. xxiii, no, ¾, 1979, p. 208-209

[19]Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of...*, p. 36

[20]Allen S. Weiss, "Marleau-Ponty's Interpretation of Husserl' Phenomenological Reduction", dalam *Philosophy Today,* vol. xxvii, no. 4/4, 1983, p. 343.

kedua, Husserl menyebutnya dengan *eidetic vision* atau membuat ide (*ideation*). Eidetic vision ini juga disebut "reduksi", yakni menyaring fenomena untuk sampai ke *eideos*nya, sampai ke intisarinya atau yang sejatinya (*wesen*). Hasil dari proses reduksi ini disebut *wesenschau*, artinya sampai pada hakikatnya.[21]

Logika *Mantiqiyah*: *Momentum Suhrawardi*

SUHRAWARDI, nama lengkapnya adalah Syihab al-Din Yahya bin Habasy bin Amirak, ia lahir pada tahun 549 H/1155 M di Suhraward, Mediterania kuno, Iran Barat Laut dan meninggal di Aleppo pada tahun 587 H/1191 M.[22] Berarti ia meninggal dalam usia yang sangat muda (+ 38 tahun hijriah atau 36 tahun masehi). Dapat dibayangkan bahwa ia adalah seorang yang amat cerdas sekaligus mempunyai 'pikiran nakal.' Disebut cerdas, tidak saja karena Suhawardi telah menulis sekitar 50 judul buku dalam bahsa Arab dan Persia, dan sebagian besar telah sampai kepada kita, meski masa hidupnya terbilang pendek,[23] namun lebih dari itu buku-buku itu merupakan karya yang utuh. Disebut punya 'pikiran nakal', karena biasanya para sufi hidupnya sederhana menjahui 'gemerlap' dunia, Suhrawardi malah tinggal di istana, memenuhi undangan Malik al-Dzahir, seorang putra Sultan Shalahuddin al-Ayyubi.[24] Artinya menjadi sufi tidak harus meninggalkan kehidupan keduniaan. Tampaknya hal ini yang kemudian dilakukan Jalaluddin Rumi.[25]

---

[21]Lihat Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of...*, p. 39

[22]Henry Corbin, "Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967), p. 486; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York, Toronto & London: New American Library, 1968), p. 328

[23]Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslem Sages*, (New York: Caravan Book), p. 56

[24]*ibid.,* p. 57

[25]Mulyadhi Kertanegara, "Peran Agama Dalam Memecahkan Problem Etniko-Religius: Perspektif Islam", makalah disampaikan pada Seminar Sehari "Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Soasial" UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001

Suhrawardi dalam wacana pemikiran Islam tampaknya masih penuh "misteri". Ia adalah seorang filosof Muslim besar yang, menurut Hasan Hanafi, filsafat Islam mencapai puncaknya, di tangannya,[26] namun pembicaraan tentang dirinya masih mencerminkan dua hal saja. *Pertama*, ia tampil sebagai tokoh 'sejarah', di mana perbincangannya sekitar nama, tempat dan tanggal lahir, nama guru dan pendidikannya sampai tahun meninggalnya. Hal ini dapat dilihat di hampir semua buku (literatur) yang berjudul *'History of Muslim Philosophy'* atau *'History of Islamic Philosophy'*.

Kedua, ia lebih ditampilkan sebagai tokoh sufi dan karenanya iapun 'duduk' sejajar dengan al-Hallaj, al-Ghazali, Ibn 'Arabi, dan lain-lain. Hal ini terlihat jelas dalam buku-buku '*tasawuf*' yang ditulis oleh pemikir Muslim atau buku-buku yang bertema '*Sufism*', '*Mistical Dimension in Islam*' dll. yang ditulis oleh pemikir Barat. Menurut Hossein Ziai, para pemikir seperti Henry Corbin (dari Barat) dan Seyyed Hossein Nasr (dari kalangan Muslim) yang mempopulerkan Suhrawardi, juga masih mengesankannya sebagai sosok sufi dan masih bercorak historis. Ajaran Suhrawardi, seperti juga tokoh-tokoh sufi tersebut, memang bercorak mistiko-filosofis, tetapi yang mengesankan mengapa Suhrawardi disebut sebagai filosof (besar), sedang yang lain hanya tokoh sufi saja. Sudah tentu Suhrawardi punya kekhasan; tentang problematiknya, tawaran penyelesaiannya, metodologinya, dll.

Ada sebuah teori bahwa pengetahuan intuitif atau lebih tepatnya 'pilihan' hidup sufistik itu adalah *personal experience* dalam arti

---

[26] Kehadiran Suhrawardi dalam dunia pemikiran Islam itu sendiri merupakan penyambung ujung-ujung kesempurnaan pemikiran. Dalam segi pemikiran ia hidup pada akhir fase pertama perkembangan kebudayaan Islam, ketika filsafat mencapai kesempurnaannya di tangan ibn Rusyd (1126-1198) dan tasawuf di tangan Ibn 'arabi (1165-1240), kemudian pada abad berikutnya ilmu kalam di tangan al-Iji (w. 1388). Jadi Suhrawardi datang setelah pemilahan metode penalaran dan *zauq* mencapai puncaknya. Lihat Hasan Hanafi, *Dirasât Islâmiyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, tt), p. 274.

pengalaman pribadi. Jika pengalaman demikian 'diberlakukan' pada dirinya sendiri dengan menyadari bahwa hal itu terjadi pada dirinya tanpa disangka-sangka, maka tidak akan menimbulkan persoalan, misalnya apa yang dialami oleh Abu Yazid al-Basthami. Sebaliknya akan menjadi masalah besar, jika pengalaman itu kemudian di'sulap' menjadi sebuah ajaran (kefilsafatan), bahkan dalam banyak kasus, nasib pelakunya kemudian berakhir di tiang gantungan atau tebasan pancung oleh penguasa, seperti yang dialami oleh Al-Hallaj, Al-Sumatrani, Syekh Siti Jenar, dan lain-lain. Inilah barangkali yang dialami juga oleh Suhrawardi, makanya ia dijuluki *al-Maqtûl* atau *al-Syahid*,[27] yaitu hanya karena ajaran-ajarannya yang bercorak mistiko-filosofis (bahasa Azra) itu dianggap menyeleweng dari *mainstream* (sebagai heterodoks [C.E.Farah])

Kecuali *personal experience* seperti dinyatakan di atas, pilihan hidup mistik lahir sebagai efek samping dari 'kejenuhan' formalisme (Mukti Ali, Simuh dll termasuk Annimarie Schimmel mengakui hal ini). Jenuh, karena —seakan— hanya ada satu logika (dalam hidup ini) yang disebut logika *'monster'*, yaitu suatu kerangka berpikir umum di mana seseorang sulit untuk menghindar dan melepaskan diri dari logika itu, seakan tidak punya pilihan lain, baik dalam berpikir, bersikap maupun bertindak. Jenuh dalam pengertian seperti inilah yang dialami oleh Hasan al-Basri. Hasan al-Basri, sebagaimana dimaklumi, memilih hidup sebagai *zâhid* atau '*âbid* karena 'jenuh' terhadap formalisme atau logika

[27]Disebut demikian karena ia mati terbunuh atau dihukum mati. Menurut catatan Seyyed Hossein Nasr. Ketika ia menerima tawaran Malik al-Zhahir untuk tinggal di istana. Pamornya menjadi menurun, terutama di kalangan ulama. Mereka menuntut agar Suhrawrdi dihukum mati, tetapi Malik al-Zhahir menolak. Mereka lalu mendekati Shalah al-Din al-Ayyubi yang kemudian mengancam akan menurunkan anaknya, kecuali jika ia mau mengikuti aturan para ulama. Suhrawardi kemudian dipenjarakan dan pada tahun 587/1191 ia meninggal dunia, entah karena dicekik atau karena dibiarkan kelaparan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy,* (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p. 375.

'monster', dalam hal ini, perdebatan yang berlarut-larut di sekitar suksesi sepeninggal Ali bin Abi Thalib, yang sudah tentu disertai dengan klaim-klaim teologis dan hukum.[28]

Dalam sejarah pemikiran Suhrawardi, tampak jelas, hal ini juga terjadi ~~~~~~~~~~~~~~~~padanya. Kecuali situasi perang (dalam hal ini perang salib) dari sisi 'polkam', logika Peripatetik rupanya merupakan 'satu-satu' nya model kerangka berpikir kala itu. Inilah logika monster itu. Bagi Suhrawardi logika ini mempunyai banyak kelemahan. Inilah yang menjadi keprihatinan (kegelisahan akademik) Suhrawardi. Meski penulis memahami bahwa pemikiran Suhrawardi memiliki sejarah yang cukup panjang; perihal pendidikan, beberapa guru[29] dan aliran filsafat yang mempengaruhinya,[30] bahkan ia pun melakukan meditasi dan berhalwat,[31] namun harus diakui bahwa puncak dari semua itu adalah ingin mendobrak kejenuhan logika Peripatetik dengan segala karakteristiknya itu. Menurut Hossein Ziai, persoalan logika illuminasi —yang merupakan 'penyerangan' terhadap logika Peripatetik ini— adalah persoalan paling krusial dalam filsafat Isyraqiyah ini.[32]

---

[28]Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta, Rajawali Press, 1997), p. 25; Annimarie Schimel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), p. 35

[29]Konon, mula-mula ia belajar di bawah bimbingan Majduddin Jili di Maraghah, dan kemudian belajar pada Zahiruddin di Isfahan serta Fakhruddin al-Mardini (w. 1198 M), yang diduga sebagai gurunya yang paling penting. Gurunya yang lain adalah Zahir al-Farsi, seorang ahli logika dan *al-basa'ir*. Suhrawardi juga berguru pada Umar ibn Sahlan al-Sawi, seorang filosof dan ahli logika. Lihat Dr. Muhammad Ali abu Rayyan, *Ushûl al-Falsafah al-Isyrâqiyah 'inda Syihâb al-Dîn al Suhrawardî*, (Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, tt), p. 19-20

[30]Tentang aliran filsafat yang mempunyai pengaruh terhadap pemikiran Suhrawardi, mulai dari aliran filsafat Platonism, Aristotelianism, Peripatetik Ibn Sina sampai dengan pengaruh al-Ghazali dll. Lihat *ibid.*, p. 71-119

[31]Sebagaiana secara eksplisit dikatakan Suhrawardi dalam "Pengantar Hikmah al-Isyraq", lihat Apendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia, Brown University, 1990), p. 173

[32]Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyrâq*, (Georgia, Brown University, 1990), p. 143.

"Mengkaji filsafat illuminasi tidak dapat mengabaikan logika illuminasi," demikian Ziai.[33]

Konon buku Surawardi yang harus dibaca pertama kali, untuk dapat memahami filsafat Isyraqiyah ini adalah *al-Talwihât*, yaitu buku yang ditulis dengan memakai logika Peripatetik. Dari sinilah kemudian timbul berbagai pendapat, antara lain: bahwa Suhrawardi adalah penganut dan pelanjut filsafat Peripatetik. Sebagian yang lain mengatakan bahwa karena buku itu merupakan bagian tak terpisahkan dari teori illuminasinya, maka sebenarnya dengan buku itu, Suhrawardi ingin menunjukkan kelemahan-kelemahan logika Peripatetik itu, untuk selanjutnya menawarkan teori 'alternatif' nya itu.

Di kalangan peneliti, rupanya perdebatan itu tidak sesederhana itu. Suhrawardi menulis buku itu ketika ia berusia 20-an tahun (didasarkan atas usia tamatnya dalam menyelesaikan pendidikan), kalau benar buku itu merupakan bagian tak terpisahkan dari teorinya itu, berarti Suhrawardi sudah menemukan ke-Benar-an dengan Isyraqiyahnya itu pada usia yang relatif muda. Ini apa mungkin?

Menurut Ziai, bahwa tujuan di balik penyusunan dari masing-masing karya ini, tiada lain kecuali mengetengahkan filsafat illuminasi secara sistematis. Ini berarti ketika Suhrawardi menegaskan bahwa *al-Talwihât*, misalnya ditulis sesuai dengan metode Peripatetik, bukanlah karya yang berdiri sendiri yang ditulis semata-mata sebagai penerapan dalam filsafat Peripatetik, juga bukan menggambarkan suatu periode Peripatetik dalam kehidupan dan karya-karya Suhrawardi. Sebaliknya, ia menunjukkan pada adanya kenyataan bahwa bagian-bagian atau dimensi-dimensi tertentu filsafat illuminasi sesuai dengan ajaran-ajaran Peripatetik.

Argumen Ziai, seluruh karya Suhrawardi ditulis atas permintaan sahabat dan murid-muridnya. Ini berarti Suhrawardi telah menyampaikan ajaran-ajarannya pada saat ia mengajar secara lisan

[33] *Ibid.*, p. 115.

sebelum diturunkan dalam bentuk tulisan. Melihat usianya, Suhrawardi paling tidak hanya punya waktu sepuluh tahun untuk menulis seluruh karyanya. Waktu sepuluh tahun bukanlah waktu yang cukup panjang bagi seorang pemikir untuk mempunyai dua masa yang berlawanan dari pemikiran yang dikembangkan seluruhnya; Peripatetik dan illuminasionis, seperti ditunjukkan oleh beberapa peneliti (pengkaji) seperti Seyyed Hossein Nasr, Louis Massignon, Carl Brockelman, Henry Corbin.

Sama seperti problem pengetahuan yang dialami Husserl, problem mendasar di sekitar kemunculan Suhrawardi adalah soal "validitas pengetahuan", di mana pemegang otoritas satu-satunya saat itu adalah logika Peripatetik. Ciri paling menonjol dari model pengetahuan ini adalah kebenaran silogisme, proposisi, konsep dan problem definisi. Makanya pengetahuan itu dapat dicari (*mathlûb*) meski terkait "objek yang tidak dapat dicerap" (*al-syai' al-ghaib*). Bagi Suhrawardi, model pengetahuan rasionalis seperti itu banyak terjadi kelemahan.

"Untuk pertama kalinya, saya tidak memperoleh (fisafat illuminasi) ini dengan pikiran, namun melalui sesuatu yang lain" (Opera II, hal. 10).[34] Ini merupakan pernyataan metodologis Suhrawardi yang paling eksplisit, yang selanjutnya mengundang komentar dari para pen*syarah*. Misalnya Syams al-Din al-Syahrazuri menganggap "sesuatu yang lain" (*amr âkhar*) sebagai visi (*musyâhadah*) dan ilham pribadi (*mukâsyafah*). Quthb al-Din al-Syirazi menganggapnya sebagai ilham dan intuisi (*dzawq* atau rasa) personal khas para filosof illuminasi. Sementara Muhammad Syarif Nizham al-Din al-Harawi menilainya sebagai inspirasi (*ilhâm*), ilham dan intuisi personal.[35]

Dari beberapa komentar di atas jelas bahwa dalam filsafat

---

[34]Sebagaimana dikutip Hossein Ziai : *lam yahsil (ya'ni hikmah al-isyrâq) awwalan bil fikr, bal kâna husûluh bi amrin âkhar*. Lihat. Hossein Ziai, *ibid*., p. 43 footnote 2

[35]*ibid*.

illuminasi, pengetahuan dapat diperoleh dengan menggunakan metode intuitif (*dzawq*). Perolehan ilmu demikian inilah yang kemudian dapat dijelaskan dengan menggunakan metode diskursif (*al-bahts*).

Pengetahuan menurut Suhrawardi adalah pengetahuan yang benar-benar tahu. Istilah yang dipakainya adalah *yaqînî* atau *haqîqî*.[36] Atau, dalam istilah kaun sufi, pengetahuan Suhrawardi adalah pengetahuan yang sudah sampai pada tingkat *haqq al-yaqîn*, bukan *'ain al-yaqîn* apalagi *'ilm al-yaqîn*. Sementara pengetahuan yang hanya sampai pada *'ilm al-yaqîn*, menurut filsafat ini, sebenarnya bukanlah pengetahuan dalam arti *'ilm*, tetapi hanya *idrâk* (persepsi). Meskipun *idrâk* sendiri mempunyai beberapa tingkatan, yaitu *idrak bi al-hissi* dan *idrâk bi al-aql*.[37] Klaim Suhrawardi bahwa pengetahuan yang dicari melalui definisi, sebagaimana pada metode diskursif Peripatetik, hanyalah sampai pada *idrâk*, belum *'ilm*.[38]

Bagi Suhrawardi, pengetahuan tentang sesuatu tidak akan dapat diperoleh dengan cara mendefinisikannya, dalam arti essensialis. Apa yang dilakukan kaum Peripatetik hanyalah reduksi atau pembatasan terhadap genus (*jins*). Suatu organisme mustahil diketahui hanya dengan mendekatkan antara yang substansi dan yang aksidensi; antara *genus* (jins) dengan *diferensia* (fashl). Menurut Suhrawardi, "bahkan kesulitan itu juga diakui oleh guru kaum Peripatetik sendiri (Aristoteles)."[39] Karena *ta'rîf* hanya bisa terjadi dengan perantara benda-benda yang menghususkan totalitas suatu benda (ijtima'), yaitu keseluruhan organik.[40] Maka, *hadd* itu bukan *ta'rîf*.

Sejalan dengan itu, untuk dapat mendefinisikannya, sesuatu itu

---

[36]*ibid*., p. 54

[37]Muhammad Ali Abu Rayyan, *Ushûl al-Falsafah...*, p. 306 dan 316; dan ada beberapa literatur yang menyebut *idrak* bil hissi, *idrak* bil fahm, dan *idrak* bil aql

[38]Argumen Suhrawardi: *lâ yumkin ta'rîfuh liman lâ yusyâhidu kamâ huwa..* Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and...*, p. 133

[39]Hossein Ziai, *ibid*., p. 78 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, p. 21

[40]*ibid*.

harus lebih dulu dispesifikasi, sesuai dengan sesuatu yang lebih nampak jelas atau lebih jelas (*al-azhhar*).[41] Inilah sebagian gagasan epistemologi illuminasi tentang mengetahui sesuatu berdasarkan "melihat" sesuatu sebagaimana adanya. Maka konsep sesuatu, "kursi" misalnya, sebagaimana diakui oleh Peripatetik, tidak pernah ada. Karena itu tidak lebih dari konsep formal yang diciptakan dengan menyingkirkan sifat partikularnya. Berbeda dengan itu, logika Illuminasi tidak terbatas oleh kategori (*ten categories*) dan sebaliknya menekankan pada tangkapan essensi sesuatu itu. Sehingga, menurut penulis, manusia tidak mungkin mengetahui "kursi", tetapi mereka mengetahui "kursi ini" atau "kuda balap", dan lain-lain. Inilah yang dimaksud dengan "menghususkan totalitas sesuatu." Atau "kursi itu" ada karena yang ini "meja". Maka logika Illuminasi tidak hanya benar secara formal tetapi juga material.

Untuk dapat mempunyai pengetahuan yang meyakinkan (*al-ma'rifah al-mutayaqqinah*) tentang sesuatu, keseluruhan essensi (*al-jami' al-dzatiyyat*) harus diketahui. Ini tidak dapat dilakukan hanya dengan proses mengurangi secara khas essensi-essensi (*diferensia*) sesuatu, karena bisa jadi masih terdapat berbagai-bagai sifat 'tersembunyi" (*sifat ghayr zhahirah*) yang berhubungan dengan sesuatu, karena tidak mungkin membuat uraian yang sempurna.[42] Lagi-lagi inilah yang tidak dilakukan oleh Peripatetik. Seperti tampak dengan konsep "manusia", mereka mendefinisikannya dengan "hewan yang berakal." Menurut Suhrawardi bahwa kemampuan manusia menalar adalah aksidental dan posterian terhadap realitas manusia, dan karenanya "hewan yang berfikir" tidak menunjukkan esensi manusia. Ini berarti bahwa formula bagi definisi esensialis tentang manusia hanya valid secara formal, dan hanya sesuai dengan kaum Peripatetik. Kenyataannya,

[41] *ibid.*, p. 65
[42] *ibid.*, p. 66

formula ini adalah sebuah tautologi, dan tanpa nilai nyata (*real value*) bagi seseorang yang berusaha mengetahui wujud manusia, yang diketahui, yaitu idea "manusia."[43]

Kebijaksanaan, pada dasarnya diperoleh melalui illmuninasi (*Isyraqiyah*) dan sebagian dibimbing dengan memperkenalkan logika. Karenanya, dalam pandangan ini intuisi, inspirasi, dan wahyu adalah alat-alat yang diketahui sebelum investasi logis dan sebagai dasar bagi elaborasi pengetahuan selanjutnya, dan lebih jauh berperan sebagai langkah pertama dalam membangun ilmu yang benar (*al-'ilm al-shahîh*).[44]

Fenomenologi dalam Terang Ilmu *Hudluri*

Seperti telah disinggung sebelumnya, Husserl mengajukan konsepsi yang berbeda dengan para pendahulunya mengenai pengetahuan. Bagi Husserl, realitas bukan sesuatu yang berbeda pada dirinya lepas dari manusia yang mengamati. Realitas itu mewujud diri atau menurut ungkapan Martin Heideger yang juga seorang fenomenolog: "sifat realitas itu membutuhkan keberadaan manusia".[45] Noumena membutuhkan tempat tinggal (*unterkunft*) ruang untuk berada, ruang itu adalah manusia.

Sebagaimana disinggung di atas, Husserl menggunakan istilah fenomenologi untuk menunjukkan apa yang nampak dalam kesadaran kita dengan membiarkannya termanifestasi apa adanya tanpa memasukkan kategori pikiran kita padanya atau menurut ungkapan Husserl: *zuruck zu den sachen selbt*[46] (kembalilah kepada realitas itu

---

[43]*ibid*., p. 118-9

[44]*Ibid*., p. 44

[45]Heideger menulis: "*..des Wesen des Sin dan Menscenhenwesen brauch*". Lihat Martin Heideger, *Die Tecnik und die Kehre*, (Plullingen, 1962), p. 38

[46]Samuel Ijsselina, "Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology", dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979), p. 5.

sendiri). Bagi Husserl, apa yang disebut fenomena adalah realitas itu sendiri yang nampak setelah kesadaran kita cair dengan realitas. Sehingga fenomenologi Husserl justru bertujuan mencari yang essensial atau *eidos* (esensi) dari apa yang disebut fenomena.[47] Metode yang digunakan untuk mencari yang esensial adalah dengan membiarkan fenomena itu berbicara sendiri tanpa dibarengi dengan prasangka (*presuppositionlessness*).

Konsep teknis (*technical concept*) untuk metode yang diajukan Husserl adalah *epochè*. Kata *epochè* berasal dari bahasa Yunani, yang berarti: "menunda putusan" atau "mengosongkan diri dari keyakinan tertentu." *Epochè* bisa juga berarti tanda kurung (*breaketing*) terhadap setiap keterangan yang diperoleh dari sesuatu fenomena yang tampil.[48] Dalam hal ini Husserl mengatakan, bahwa *epochè* merupakan *thesis of the natural standpoint*[49] (tesis tentang pendirian yang natural), dalam arti bahwa fenomena yang tampil dalam kesadaran adalah benar-benar natural tanpa dicampuri oleh presupposisi pengamat.

Metode *epochè* merupakan langkah pertama untuk mencapai esensi fenomena dengan menunda putusan lebih dahulu. Langkah kedua, Husserl menyebutnya dengan *eidetic vision* atau membuat ide (*ideation*). Eidetic vision ini juga disebut "reduksi", yakni menyaring fenomena untuk sampai ke *eideos*nya, sampai ke intisarinya atau yang sejatinya (*wesen*). Hasil dari proses reduksi ini disebut *wesenschau*, artinya sampai pada hakikatnya.[50]

Ada tiga tahap reduksi yang ditawarkan Husserl,[51] yaitu *pertama*

---

[47]Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as Philosophical Problem,* (Swiss: CWK Gleerup, 1982), p. 32.

[48]Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology...*, p. 36.

[49]Allen S. Weiss, " Marleau-Ponty's Interpretation of Husserl' Phenomenological Reduction", dalam *Philosophy Today,* vol. xxvii, no. 4/4, 1983, p. 343.

[50]Lihat Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology...*, p. 39.

[51] Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat,* (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2010), p. 119-120.

reduksi fenomenologis, yaitu penyaringan terhadap semua pengalaman sehari-hari tentang dunia yang dicampuri pengertian ilmiah dan kultural, guna memandang kembali dunia dalam arti aslinya. Atau dengan kata lain, reduksi ini adalah "pembersihan diri" dari segala subyektivitas yang dapat mengganggu perjalanan mencapai realitas itu. *Kedua* reduksi eidetis. Menurut Husserl, reduksi tahap ini tidak lain dari upaya untuk menemukan *eidos* atau hakikat fenonmena yang tersembunyi. Pada tahap ini segala sesuatu yang dianggap sebagai hakikat fenomena yang diamati harus disaring untuk menemukan hakikat yang sesungguhnya dari fenomena itu. Ini brarti segala sesuatu yang dilihat harus dianalisis secara cermat dan lengkap agar tidak ada yang terlupakan. Dalam upaya menganalisis, fenomena yang diamati dengan cermat dan lengkap itu, perhatian pengamat harus senantiasa terarah kepada isi yang paling fondamentl dan segala sesuatu yang bersifat paling hakiki. *Ketiga* reduksi transendental, yaitu menyisihkan dan menyaring semua hubungan fenomena yang diamati dari fenomena lainnya. Dalam reduksi transendental yang ditempatkan di antara tanda kurung ialah eksistensi dan segala sesuatu yang tidak ada hubungan timbal balik dengan kesadaran murni, agar dari obyek itu akhirnya orang sampai kepada apa yang ada pada subyek sendiri, dengan lain kata, metode fenomenologi itu diterapkan pada subyeknya sendiri dan kepada perbuatannya, kepada kesadaran yang murni. Reduksi ini dengan sendirinya bukan lagi mengenai objek, atau fenomena bukan mengenai hal-hal yang menampakkan diri pada kesadaran. Reduksi ini merupakan pengarahan ke subjek dan mengenai hal-hal yang menampakkan diri dalam kesadaran. Reduksi transendantal bermaksud menemukan kesadaran murni dengan menyisihkan kesadaran empiris sehingga kesadaran diri sediri tidak lagi berlandaskan pada keterhubungan dengan fenomena lainnya. Kesadaran diri yang telah bebas dari kesadaran empiris itu mengatasi seluruh pengalaman, maka bersifat transendental. Dengan demikian

yang tinggal sebagai hasil reduksi adalah aktus kesadaran sendiri. Kesadaran yang ditemukan adalah kesadaran yang bersifat murni atau transendental, yaitu yang ada bagi diriku dalam aktrus-aktrus. Dengan singkat dapat disebut aku "Transendental".[52]

Dengan begitu, fenomenologi berusaha mengungkap fenomena sebagaimana adanya (*to show itself*) menurut penampakannya sendiri (*veils itself*),[53] atau menurut penjelasan Elliston, "*phenomenology then means... to let what shows itself be seen by itself and in terms of itself, just as it shows itself by and from itself.*"[54] (Fenomenologi dapat berarti: ...membiarkan apa yang menunjukkan dirinya sendiri dilihat melalui dirinya sendiri dan dalam batas-batas dirinya sendiri, sebagaimana ia menunjukkan dirinya melalui dan dari dirinya sendiri). Untuk ini Husserl menggunakan istilah "intensionalitas", yakni realitas yang menampakkan diri dalam kesadaran individu atau kesadaran intensional dalam menangkap 'fenomen apa adanya'. Membiarkan fenomena itu berbicara sendiri, sehingga oleh kaum fenomenolog, fenomenologi dipandang sebagai *rigorous science* (ilmu yang ketat). Hal ini tampaknya sejalan dengan 'prinsip' ilmu pengetahuan, sebagaimana dinyatakan J.B Connant, bahwa: "*The scientific way of thinking requires the habit of facing reality quite unprejudiced by and any earlier conceptions. Accurate observation and dependence upon experiments are guiding principles.*"[55]

Sama seperti Husserl, refleksi filsafat Illuminasi Suhrawardi adalah kesadaran diri atau yang ia sebut dengan *anâ'iyah* (ke-aku-an) yang juga bersifat intuitif. Bersandarkan pada *anâ'iyah* (ke-aku-an) yang

---

[52]Bandingkan dengan Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1983), p. 117

[53]John Macquarrie, *Existentialism,* (New York: Penguin Books, 1977), p. 24

[54]Federick Elliston, "Phenomenology Reinterpreted: from Husserl to Heiddeger", dalam *Philosophy Today,* vol. xxi, no, ¾, 1977, p. 279

[55]James B. Connant, *Modern Science and Modern Man,* (Garden City: Doubleday Co., 1954), p. 19.

bersifat intuitif itu, Suhrawardi mengkritik model pengetahuan diskursif-rasionalistik (*manthîqi*) Peripatetik. Pengetahuan model *manthîqi* Peripatetik yang digali dari proses *hadd* (pembatasan; definisi essensialis), meningkat ke poposisi (*al-qadlyah*), lalu silogisme (*al-istidlâl*) ternyata hanya sampai pada *idrâk* (persepsi). Dengan kerangka keilmuan seperti itu ternyata esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek metafisik.

Ciri utama metode diskursif Peripatetik adalah apa yang sekarang kita kenal dengan logika formal, yang menuntut kebenaran proposisi. Menurut logika ini pengetahuan yang benar dapat dicari (*mathlûb*),[56] meski tentang sesuatu yang tidak/belum tercerap (*al-syai' al-gha'ib*; *absent thing*). Aplikasi lebih jauh adalah dengan definisi, dalam arti essensialis (*hadd; essentialist definition*).[57] Singkat kata, sesuatu itu dapat diketahui dengan cara mendefinisikannya dengan benar (maka ada kita kenal syarat-syarat definisi yang benar). Inilah proses "tahu" menurut filsafat Peripatetik.

Menurut Suhrawardi, dengan cara seperti itu pengetahuan mungkin dapat "dicari" (*mathlûb*) tapi belum dapat "diperoleh" (*hushûl*).[58] Pengetahuan, baru dapat diperoleh, dengan terlebih dulu subjek menyadari tentang ke-diri-annya (*anâ'iyya; self-consciousness*)[59] dan menjalin hubungan langsung (*fushûl*) dengan objek (*al-syai' al-hadlir*). Dengan demikian baik subjek maupun objek disyaratkan sama-sama hadir. Perolehan ilmu semacam inilah yang dimaksud dengan *ilmu hudlûri* (*knowledge by presence*). Di samping itu, keduanya (subjek

---

[56]Hossein Ziai, *Knowledge and...*, p. 136

[57]Ini juga diantara perombakan Suhrawardi bahwa yang selama ini disebut *ta'rîf* oleh kaum peripatetik, sebenarnya adalah *hadd*, yang hanya menekankan kebenaran essensi atau forma. Sedang *ta'rîf* ia klaim lebih dari sekedar itu, yaitu sampai kepada kebenaran material. Maka *ta'rîf* kemudian diterjemahkan dengan "mejadikan diketahui"; *making known*.

[58]Hossein Ziai, *ibid*., p. 141

[59]*ibid*., p. 117.

dan objek 'tahu') harus berada dalam terang cahaya (*nûr*). Dengan metode seperti ini realitas dapat diperoleh apa adanya (*what it is*) atau kuiditas (*mahiyyah*) dengan keseluruhan maknanya sebagaimana adanya (*as it is*).

Suhrawardi menegaskan bahwa kognisi (konsepsi/pemikiran) atau persepsi (*idrâk*) atas sesuatu yang tidak ada (*al-syay' al-gha'ib*) bisa saja terjadi, yaitu ketika idea (*mitsâl*) realitas (*haqîqah*) sesuatu itu sudah diperoleh, yaitu oleh subjek mengetahui.[60] Ketika idea sesuatu diperoleh, kesan atau pengaruh (*atsâr*) yang nampak dalam wujud seseorang yang memahami, memantulkan keadaan pengetahuan yang ia capai.[61] Di sinilah sekali lagi perbedaan antara Peripatetik yang menghasilkan pengetahuan formal (*al-'ilm al-shûry*) dengan illuminasi yang menekankan kehadiran (*al-'ilm al-Isyrâqi al-hudûri*).[62]

Berbeda dengan pengetahuan Peripatetik, yang mengambil bentuk *konsepsi* kemudian *konfirmasi*, pengetahuan illuminasi bukanlah pengetahuan predikatif.[63] Pengetahuan illuminasi didasarkan pada adanya hubungan yang diperoleh, dengan tanpa ekstensi waktu atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat ('*ân*), antara "objek" yang hadir dan "subjek" yang mengetahui, dan ini diyakini Suhrawardi sebagai jalan yang paling valid bagi pengetahuan.

Sebagaimana Husserl, Suhrawardi menganggap pengetahuan bergantung pada hubungan antara subjek dan objek. Argumentasinya, bahwa essensi sesuatu pertama-tama harus diperoleh oleh subjek, baru kemudian sesuatu dapat diketahui, jika tidak demikian, keadaan (*hâl*) subjek berarti mendahului dan sesudah itu menjadi sama, yang tak

---

[60]*Ibid*., p. 140 dan terutama footnote 4: *huwa (idrak) bi husul mitsal haqiqatihi fika*

[61]*ibid*., p. 61

[62]Bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, *Pengantar*, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), p. 14.

[63]Hossein Ziai, *Knowledge and...*, p. 141.

sesuatu pun dapat disebut telah diperoleh. Karenanya, keadaan (respon psikologis) subjek terhadap objek merupakan salah satu faktor yang membatasi apakah pengetahuan itu diperoleh atau tidak. Kondisi subjektif atas pengetahuan dengan pengalaman, kehadiran dan intuisi ini sebenarnya bukan merupakan bagian dari teori predikatif dan formal Peripatetik tentang pengetahuan.[64]

Harus terdapat korespondensi yang sempurna antara "idea" yang diperoleh dalam subjek dan objek: hanya korespondensi itu yang dapat menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya dapat diperoleh. Ini berarti, untuk memperoleh pengetahuan, suatu bentuk "kesatuan" harus dibangun antara subjek dan objek, dan keadaan psikologis subjek merupakan faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Kesatuan subjek dan objek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan penyadaran diri, dan ini dapat terjadi karena tidak ada keterpisahan dalam realitas, tetapi hanya gradasi manifestasi esensi. Dengan kata lain, pengetahuan illuminasi didasarkan pada kesatuan antara subjek dan objek dengan cara "idea" objek diperoleh dalam kesadaran diri-subjek.[65]

Prinsip yang diajukan Suhrawardi adalah bahwa untuk dapat diketahui, sesuatu harus terlihat (dalam arti *musyâhadah*) sebagaimana adanya (*kama huwa*), khususnya jika sesuatu itu benda tunggal (*basith*). Dengan demikian, pengetahuan yang diperoleh seseorang yang melihat sesuatu sebagaimana adanya akan memungkinkannya tidak memerlukan lagi definisi, *istaghna 'an al-ta'rîf,*[66] dalam arti "bentuk sesuatu dalam pikiran adalah sama bentuknya dalam persepsi indria."[67] Argumen-argumen ini memberikan suatu perubahan antara apa yang

---

[64]*ibid.*, p. 142.

[65]*ibid.*, p. 143.

[66]Hossein Ziai, *ibid.*, p. 134 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II, p.* 73-74 "barangsiapa sudah menyaksikan, maka tidak butuh lagi definisi" (*man yusyâhiduh, istaghnâ an la-ta'rîf*)

[67]Hossein Ziai, *ibid. shurâtuh fil al'aql ka shurâtih fi al-hissi.*

dapat kita sebut pendekatan mental terhadap pengetahuan dengan pendekatan yang menekankan "visi" langsung terhadap esensi sesuatu yang nyata dan menegaskan bahwa pengetahuan disebut valid hanya jika objek-objeknya "dirasakan."[68] Kesatuan antara subyek tahu dan objek tahu dalam kesadaran intuitif yang bersifat mental disertai visi (*musyâhadah*) inilah sebenarnya prinsip pengetahuan fenomenologi dalam terang ilmu hudluri.

Cahaya Intensionalitas

"Intensionalitas" merupakan konsep kunci filsafat Husserl. Intensionalitas adalah asumsi ontologis yang menyatakan bahwa esensi realitas dengan sendirinya menampakkan diri pada kesadaran intuitif subjek. Begitu juga sebaliknya, kesadaran subjek merupakan keinsyafan mendalam di tengah penampakan (kehadiran, pen.) esensi realitas. Kesadaran subjek dan esensi realitas menyatu secara intensional dalam kesadaran subjek.

Kesadaran intuitif memungkinkan seseorang memahami (*verstehen*) esensi realitas secara langsung. Bahkan, kesadaran itu tak pernah sedemikian mandiri dan terlepas dari realitas di luarnya. Kesadaran selalu merupakan kesadaran "tentang sesuatu". Demikian juga, realitas tak lain merupakan realitas dalam kesadaran. Ada interdependensi yang inheren antara kesadaran dan realitas itu.

Dengan intensionalitas, batas-batas inderawi dan akali dapat dilampaui (*transcendent*). Maka manusia tidak saja mendapatkan 'pengalaman' atau 'konsep' tentang realitas, bahkan keduanya tidak penting, tetapi lebih dari itu, manusia dapat menemukan hakikat realitas, bahkan secara *given*. Warnoek menulis: *Husserl on other hand, while agreeing that the general was not in the mind, insisted that it could be immediately given in experience, indeed that the content of consciousness*

[68]*ibid.*, p. 133 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II, p.* 42, 134-135

was it self perfectly unintelegible unless it was thought of as 'meaning' the general.[69] Dengan begitu manusia bermakna bagi realitas, dan realitas bermakna bagi manusia. Karena memang ada kaitan erat antara manusia dengan realitas.

Tampaknya antara fenomenologi Husserl dan Ilmu Hudluri Suhrawardi, bisa dikatakan, satu sama lain saling menjelaskan. Intensionalitas lebih mudah dimengerti dengan menggunakan penjelasan-penjelasan Ilmu Hudluri. Demikian juga sebaliknya penjelasan Ilmu Hudluri lebih mudah dipahami dengan menggunakan asumsi-asumsi ontologis dari intensionalitas.

Kesadaran intuitif yang dimaksudkan oleh Husserl juga tidak jauh beda dengan *anâ'iyah* dalam "konsepsi" Suhrawardi. Demikian juga esensi realitas dalam "fenomena" Husserlian bisa dimengerti sebagai identik dengan prinsip *hudlûr* atau "kehadiran objek" Suhrawardi. Bahkan kesadaran intuitif dan "fenomena" Husserlian merupakan dua pilar kunci dari tiga pilar yang disyaratkan oleh Suhrawardi untuk memperoleh *irfân* (pengetahuan intuitif; pengenalan, pen.) atas esensi realitas. Ada satu pilar lagi yang tidak bisa dipisahkan dari dua pilar sebelumnya, yaitu *nûr* atau cahaya. Maka pengenalan atas esensi realitas dalam konsepsi Suhrawardi disyaratkan terkumpulnya tiga pilar, yaitu kehadiran subjek (dalam arti kesadaran diri), kehadiran objek (dalam arti esensi realitas objek), dan adanya *nûr* atau cahaya.

Konsep *nûr* atau cahaya ini adalah khas Suhrawardi, yang tidak ditemukan pada intensionalitas Husserl, bahkan juga berbeda dengan

[69]Lihat Mary Warnoek, *Existensialism...*, p. 32. maksud pernyataan itu kurang lebih: bahwa sesuatu yang general adanya bukan dalam pikiran, yang diminta dengan tegas bahwa itu bisa jadilah dengan seketika terjadi dalam pengalaman, tentu saja bahwa isi kesadaran adalah secara diri sendiri secara sempurna bersifat unintelegible kecuali jika pemikiran itu sebagai makna general.

[70]Emanasi (*al-faidl*) adalah teori tentang keluarnya sesuatu wujud yang *mumkîn* (alam makhluk) dari Zat yang *wâjib al-wujûd* (Zat yang Mesti adanya; Tuhan). Teori ini dirintis oleh al-Farabi sehubungan dengan temuannya tentang akal sepuluh. Ahmad Hanafi, MA, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991 cet. Ke-5), p. 92-93.

pemikiran filsuf muslim lainnya, seperti teori emanasi (*al-faidl*),[70] atau *Hikmah al-Mutâ'aliyah* Mulla Shadra. Itu sebabnya Suhrawardi disebut "*Syaikh al-Isyrâq* atau filsuf illuminasi (*Isyrâqiyah*). Suhrawardi membagi cahaya ke dalam dua bagian: cahaya temaram (*nûr al-'aridh*) dan cahaya murni (*nûr al-mujarrad, nûr al-mahdhi*).[71] Cahaya temaram (*nûr al-'aridh*) ialah cahaya yang tidak man-diri; ia berhajat kepada lokus lain, seperti *al-'anwar al-mujarradat al-'aqliyyah*, atau jasad-jasad yang memiliki cahaya. Sedangkan cahaya murni (*nûr al-mujarrad, nûr al-mahdhi*) ialah cahaya yang berdiri sendiri, mandiri dengan dzatnya sendiri. Adapun sesuatu yang bukan cahaya dibagi ke dalam: al-*jauhar al-jismani al-ghasiq* dan *al-hai'ah al-zhulmaniyyah. al-jauhar al-jismani al-ghasiq* ialah sesuatu yang tidak memiliki cahaya dalam dirinya (*al-muzhlim fi dzatihi*), jasad gelap yang tidak memiliki cahaya, terangnya bukan karena dzatnya, melainkan karena datangnya cahaya dari yang lain. Sementara *al-barzakh* adalah pembatas antara dua hal. Jasad yang tebal dapat dijadikan sebagai pembatas, sehingga *al-jism* dinamakan juga *al-barzakh* yang dapat dikenali posisinya.[72] *Al-jism* merupakan *barzakh*, sedangkan *barzakh* sendiri ialah sesuatu yang tidak mempunyai cahaya dalam dirinya. Karena itu, *al-jism* senantiasa memerlukan cahaya murni (*nûr al-mujarrad*), yaitu *nûr* yang memiliki cahaya pada dirinya sendiri.[73]

Menurut Suhrawardi, setiap cahaya yang ada pada dirinya, maka cahaya itu merupakan cahaya murni (*nûr al-mujarrad*). Setiap individu yang mengetahui dzatnya sendiri maka ia merupakan *nûr al-mujarrad.* Setiap orang tentu tidak pernah lalai akan ke-diriaruiva, ia selalu sadar akan dirinya, dan tiap orang berdiri sendiri dalam mengetahui dirinya

---

[71]Suhrawardi, *Hikmah al-'Isyraq*, p. 107

[72]*Ibid*., p.108. Lihat juga Syams ad-Din Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al-'Isyraq*, dalam Hossein Ziai (ed.), p. 288

[73]*Ibid.*, p. 109.

[74]Syams ad-Din Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al-'Isyraq*, p. 294-295

sendiri, dengan tanpa melalui citra diri pada dirinya sendiri.[74] Jika orang mengetahui dirinya sendiri melalui dirinya, akan sama artinya orang itu tidak mengetahui citra dirinya dalam dirinya. Oleh karena itu, tidak dapat dibayang-kan bagaimana mengetahui dzatnya sendiri melalui sesuatu yang menyertai dirinya.

Pengetahuan diri tiap individu sendirilah yang paling jelas mengetahui dzatnya sendiri, bukan melalui sifat-sifat bawaan yang melekat pada dirinya. Tiap individu mengetahui dirinya dengan dirinya sendiri, sebab di dalamnya terdapat cahaya murni (*nûr al-mujarrad, nûr al-mahdhi*). Jadi, pengetahuan yang sebenarnya ialah pengetahuan yang datang dari dalam, bukan dari luar diri-nya, yaitu pengetahuan mandiri, tanpa campur tangan apa pun selain dirinya sendiri. Tiap individu yang mengetahui dzatnya, dia adalah *nûr mahdh*, dan tiap *nûr mahdh* adalah terang bagi dirinya dan ia menyadari dirinya sendiri, oleh karenanya, yang mengetahui, yang diketahui, dan pengetahuan itu sendiri, di sini menyatu menjadi satu, seperti halnya, akal, yang berpikir, yang dipikirkan, dan pikiran itu sendiri, semuanya adalah satu.[75]

Selain itu, "cahaya" dalam Filsafat illuminasi (*Isyrâqiyah*) bisa bermakna materiil juga immateriil. Cahaya dalam arti materiil adalah cahaya yang dengannya objek fisik-materiil menjadi tampak, yang dengan begitu, sesuatu objek bisa dikenali (lebih dari sekedar diketahui). Tanpa cahaya, perkenalan atas objek materiil tidak akan terjadi, sekalipun subjek dan objek sama-sama hadir. Itulah sebabnya cahaya dalam arti materiil juga penting dalam proses pengetahuan.

Sementara dalam arti immateriil, cahaya dimaksudkan sebagai cahaya ilahiyah atau cahaya Tuhan. Tuhan dalam keiimanan Suhrawardi adalah *Nûr al-Anwâr* (seterang-terangnya cahaya). Pemahaman ini, tampaknya merupakan interpretasi Suhrawardi atas

---

[75]Suhrawardi, *Hikmah al-'Isyraq*. p. 301

[76]"Allah adalah cahaya langit dan bumi" (QS: 24; 35).

nash al-Qur'an surat 24, ayat 35.[76] Cahaya ini merupakan anugerah Tuhan dan memantul kepada siapa saja yang menginsyafinya. Karena cahaya merupakan salah satu syarat di antara tiga syarat perolehan pengetahuan (tentang esensi realitas), maka keberadaannya tidak bisa ditawar-tawar.

Jalan pemikiran demikian inilah yang memungkinkan "intensionalitas" berada pada terang cahaya, bahkan cahaya ilahiyah. Konsekuensi lebih jauh dari "cahaya intensionalitas" dalam konsepsi Suhrawardi ini berujung pada problem ketuhanan atau lebih tepatnya *ma'rifatullâh*, sekaligus merupakan klimaks dari seluruh kritik Suhrawardi atas logika Peripatetik yang rasionalis.

Pengetahuan model *manthîqi* Peripatetik yang digali dari proses *hadd* (pembatasan; definisi essensialis), meningkat ke poposisi (*al-qadlyah*), lalu silogisme (*al-istidlâl*) ternyata hanya sampai pada *idrâk* (persepsi). Dengan kerangka keilmuan seperti itu ternyata esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek ghaib-metafisik. Maka wajar jika Tuhan tampil dalam banyak persepsi. Inilah awal malapetaka kehidupan beragama, sebagaimana *crusada* yang juga disaksikan Suhrawardi.

Tiga syarat pengetahuan Illuminasi, yakni subjek yang hadir, objek yang hadir, dan cahaya (*nûr*), menurut Suhrawardi, menjamin manusia menangkap esensi objek. Karena esensi objek hadir dalam Kesadaran-Diri subjek secara intuitif, atau sebaliknya, Kesadaran-Diri subjek selalu dalam kesiapan menangkap kehadiran esensi objek. Kondisi demikian ini terjadi dalam terang cahaya ilahi. Kerangka keilmuan ini yang disebut proses *ta'rîf* yang memungkinkan manusia sampai pada *ma'rifah* (*irfân*), bukan proses *hadd* yang hanya sampai pada *'ilm* atau hanya *idrâk*. Pengetahuan illuminasi memungkinkan manusia

[77] Ada perbedaan antara dua istilah ini, misalnya suatu ungkapan: "saya tahu tapi belum/tidak kenal". Mengenai hal ini lihat misalnya uraian pada catatan kaki oleh penyunting atas buku Seyyed Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), p. 20-24.

mengenal objek, lebih dari sekedar tahu.[77]

Bagaimana objek *ghaib* dapat hadir? Tentu tidak sulit menghadirkan objek riil (*al-syahid*) di hadapan subjek, tetapi bagaimana dengan objek *ghaib*? Pertanyaan ini tentu tidak mudah menjawabnya, terutama bagi sebagian kalangan yang melihat satu-satu realitas ini adalah dunia riil yang berjalan di atas hukum-hukum logika-rasional. Konsep "hadir" dalam keilmuan Illuminasi sebenarnya bukan dalam pengertian fisik, di depan mata kepala. Tetapi "hadir" dalam pengertian ruhani, yaitu hadir dalam Kesadaran-Diri. Kehadiran objek bukan dalam bentuk fisik-materiil, bukan pula dalam bentuk konsepsi (*al-tashawwur*), tetapi berupa esensi (*mâhiyah*) yang menyatu dalam Kesadaran Diri subjek.

Ma'rifatullâh mungkin dapat digapai atau dicapai hanya dengan kerangka keilmuan demikian ini. Esensi ketuhanan mungkin dapat hadir hanya dalam kesiapan atau keinsyafan Kesadaran Diri atas kehadiranNya. Artinya, kesiapan atau keinsyafan Kesadaran Diri atas kehadiran Tuhan memungkinkan kehadiranNya. Dalam tradisi Islam, sebenarnya juga tidak sulit penjelasannya. Ada penjelasan Rasul yang menyatakan: "engkau beribadah seakan engkau melihat-Nya, jika engkau tidak dapat melihatNya, maka yakinlah bahwa Dia melihatmu".

Kontribusi: *Keluar dari Krisis Modernitas*

Banyak kalangan menyatakan bahwa Dunia Modern saat ini sedang diliputi oleh berbagai krisis, di antaranya dua krisis besar: krisis ekologi dan krisis spiritual yang ditengarai sebagai dampak negatif sains modern.[78] Tentu saja dua krisis tersebut menjadi persoalan global dan mendorong para tokoh dunia untuk mencari solusinya. Nalar

[78]Menurut Fritjof Capra, berbagai krisis terjadi karena "krisis perspeksi", yakni kemiskinan perspektif untuk memahami realitas yang kompleks karena terjebak dalam paradigma Cartesian-Newtonian. Lihat Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban*, terj. M. Thoyibi, (Yogyakarta: Bentang, 1990), p. xx.

modernitas tampaknya tidak bisa mewujudkan janji-janjinya dalam membangun masyarakat baru yang sejahtera.[79]

Krisis ekologi (*environmental crisis*) sudah begitu mengkhawatirkan. Meningkatnya pemanasan global, rusaknya lapisan ozon, musnahnya begitu banyak jenis flora dan fauna merupakan beberapa contoh krisis ekologi. Krisis tersebut juga mengancam seluruh struktur kehidupan masyarakat dunia.[80] Bumi menjadi tempat yang tidak lagi menyenangkan. Pertambahan penduduk yang begitu cepat membuat "ruang bernafas" menjadi semakin sesak seiring semakin menipisnya sumber daya alam. Keindahan panorama alami menjadi berantakan oleh mesin yang digerakkan oleh kerakusan manusia. Kerusakan juga menyerang manusia dengan munculnya berbagai jenis penyakit baru berikut pertambahan pesat penderita gangguan mental. Inilah dampak nyata "dominasi terhadap alam" yang menjadi jargon manusia modern.[81]

Persoalan lainnya adalah krisis makna dan tujuan hidup sebagai akibat pemahaman yang dangkal tentang diri dan marginalisasi dimensi spiritual. Manusia modern merumuskan makna hidup sebagai usaha untuk mencapai kebahagiaan dengan standar material. Standar material yang menjadi orientasi tunggal juga selalu mengantar pada

---

[79]Mengikuti pendapat *Marquis de Condorcet* tentang janji-janji modernitas, R.J. Bernstein menyatakan bahwa penyebaran kekuatan-kekuatan rasional dalam masyarakat tidak hanya akan menciptakan pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan material, tapi juga akan menghancurkan segala ketimpangan kultural, politik, ekonomi, menghilangkan segala bentuk diskriminasi dan melenyapkan perang dari muka bumi. Lihat R.J. Bernstein, *The New Constelation*, (Cambridge: Polity Press-Brasil Blacwell Ltd., 1991), p. 33-34 Lihat juga F. Budi Hardiman, "Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Diskursus Modernisme dan Pasca-Modernisme," dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. V, 1994

[80]Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996), p. 5

[81]Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, (London: George Allen & Unwin Ltd. 1968), p. 18.

[82]Erich Fromm memiliki data cukup memadai soal: angka bunuh diri dan pengidap penyakit mental yang justru semakin tinggi di negara yang lebih maju secara material. Lihat Erich Fromm, *Masyarakat yang Sehat*, terj. Thomas Bambang Murtianto, (Jakarta: Yayasan

ketertekanan mental yang marak di negara-negara maju.[82] Selain itu, konsepsi yang dangkal, juga mempengaruhi prilaku manusia. Eksploitasi alam tanpa ampun demi ambisi materialistik merupakan wujud kongkritnya. Maka krisis ekologi sebenarnya merupakan dampak dari krisis dalam diri manusia sendiri.[83] Selain krisis spiritual berupa krisis makna hidup, juga terjadi krisis kesadaran tentang kesucian alam sebagai realitas yang tidak semata-mata material. Alam juga memiliki dimensi spiritual seperti halnya manusia, karena sama-sama merupakan perwujudan dari realitas yang lebih tinggi. Bahkan secara umum realitas terdiri dari level-level hingga level puncak, yaitu Realitas Absolut.[84]

Seperti disinggung di atas, problem keilmuan memmiliki andil cukup besar dan mendasar terhadap krisis modernitas. Beberapa sumber menyebutkan, tidak kurang dari 400 tahun, dunia keilmuan telah berada dalam dominasi dan otoritas paradigma positivisme, tidak hanya dalam ilmu alam tetapi juga pada ilmu-ilmu sosial, bahkan ilmu humanities. Seiring dengan proses universalisasi norma dan paradigma tersebut, temuan-temuan sains mengalami eskalasi (*escalation*) menjadi apa yang disebut Lyotard sebagai *grandnarrative*[85] yang mematikan narasi-narasi kecil dan menjadi kekuatan kuasa yang memarginalkan

---

Obor Indonesia, 1995), p. 6

[83]Lihat, Nasr, *The Encounter...*, p. 14

[84]Menurut Huston Smith, antara realitas alam dan realitas diri manusia terdapat empat level yang sama. Pada diri manusia (*levels of selfhood*) terdiri level *body*, *mind*, *soul* dan *spirit*; sedang dalam realitas terdiri dari: *terrestrial*, *intermediate*, *celestial* dan *infinit*. Lihat H. Smith, *The Forgotten Truth, the Common Vision of the World Religion*, Harper San Francisco, 1992, p. 63; "Perennial Philosophy, Primordial Tradition," dalam *Beyond the Post-modern Mind*, (New York: Crossroad, 1982), p. 68; Lihat juga Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), p. 35; Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2002), p. 93

[85]Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report and Knowledge*, (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 37

[86]Lihat Michel Faucoult, *Diciplin and Punish: The Brith of Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine, 1979); Bandingkan dengan Budi Hardiman, "Kritik atas Patologi

apa saja yang dianggap tidak rasional sebagaimana diungkap Foucault.[86]

Lahirnya norma-norma ilmiah sebagai garis demarkasi antara yang ilmiah dan non-ilmiah, bisa dikatakan sebagai buah dari refleksi filsafat positivisme. Auguste Comte, sang pelopor positivisme, hanya mempercayai fakta positif[87] yang digali dengan metodologi ilmiah. Lalu dilanjutkan oleh para filsuf Lingkaran Wina yang mengajukan prinsip verifikasi untuk membedakan bahasa yang *meaningfull* dan *meaningless*, juga Karl Popper yang menawarkan falsifikasi (*error elimination*) sebagai standar ilmiah.[88] Beberapa prinsip ini memberikan andil besar bagi tereliminasinya sistem pengetahuan lain dan sistem kebenaran lain yang berada di luar jangkauan norma-norma ilmiah itu, seperti metafisika, seni, tradisi dan lebih-lebih agama.

Konsekuensinya, jika ingin disebut ilmiah, maka metafisika, seni, tradisi dan termasuk agama harus mengikuti patok-patok ilmiah secara rigid sebagaimana sains. Di sini derajat sains menjadi lebih tinggi dari segalanya. Inilah yang disebut totalitarianisme *in the new fashion.* Era modern bisa dikatakan sebagai masa eksperimen besar-besaran terhadap saintifikasi metafisika, seni, tradisi dan agama. Misalnya Emmanuel Kant memulai untuk metafisika,[89] Alexander Gottleib

---

Modernitas dan [Post]Modernisme: Habermas dan Para Ahli Waris Neitzsche" dalam *Driyarkara,* Tahun XIX, No. 2

[87]Auguste Comte, perintis positivisme, lebih tajam lagi, menjelaskan istilah 'positif' itu dengan membuat beberapa distingsi: antara 'yang nyata' dan 'yang khayal'; 'yang pasti' dan 'yang meragukan'; 'yang tepat' dan 'yang kabur'; serta 'yang berguna' dan 'yang sia-sia'. Lihat F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis,* Maret 1991

[88]Uraian lebih luas lihat Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu...*

[89]Rumusan kegelisahan Kant sebenarnya, antara lain dinyatakan: *How is Pure Mathematics Possible?, How is Pure Natural Science Possible?, How is Pure Metaphysics in General Possible?, How is Pure Metaphysics Possible as Science?* Lihat Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, terj. The Paul Carus, revisi oleh James W. Ellington (Indianapolish/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1977).

Baumgarten (1750) dengan estetika ilmiah (inderawi) memulai untuk seni,[90] sementara tradisi segera digantikan misalnya oleh teori-teori developmentalisme, dan agama ditampilkan sebagai deisme atau sebagai *theology of the secular city* yang dipopulerkan Harvey Cox.[91] Sejarah mencatat, upaya ini pada gilirannya menyebabkan makna metafisika, seni, tradisi dan agama menjadi tereduksi, bahkan hilang dan mati. Maka dari sini, sebenarnya wacana dikotomi "ilmu umum dan ilmu agama" dapat dilacak jalinan akar geneologinya.

Maka, apa yang merupakan persoalan serius yang menandai krisis pengetahuan ini bukanlah pola pikir positivistis yang memang sesuai bila diterapkan pada ilmu-ilmu alam, melainkan positivisme dalam ilmu-ilmu sosial, lebih-lebih nantinya juga dalam ilmu keagamaan. Konsekuensi pandangan ini, membuat keilmuan modern menganut tiga prinsip: bersifat empiris-objektif, deduktif-nomologis, instrumental-bebas nilai.[92]

[90]Nyoman Kutha Ratna, *Estetika, Sastra dan Budaya,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), p. 2

[91]Lihat Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1967). Buku Cox ini mencetuskan *cause célèbre* agama di luar jangkauan pengarang dan penerbitnya sendiri. Buku ini merupakan 'best-seller' di Amerika dengan lebih 200 ribu naskah terjual dalam masa kurang dari setahun. Buku ini juga adalah karya utama yang menarik perhatian masyarakat kepada isu sekularisasi. Menurut Dr. Marty, beberapa kalangan menjadikan buku tersebut sebagai buku panduan, manual untuk bebas lepas dari sembarang dongeng mitos dan agama. Lihat Martin E. Marty, "Does Secular Theology Have a Future" dalam *The Great Ideas Today 1967* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1967)

[92]Ketiga prinsip positivistis dalam ilmu-ilmu sosial ini, menurut Anthony Giddens, membawa implikasi sebagai berikut. *Pertama,* prosedur-prosedur metodologis ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Dengan cara ini, objek observasi ilmu-ilmu sosial disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua,* hasil-hasil riset dapat dirumuskan dalam bentuk 'hukum-hukum' seperti dalam ilmu-ilmu alam. Dan *ketiga,* ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni. Pengetahuan itu harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis. Artinya, seperti ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial bersifat bebas-nilai (*value-free*). Lihat A. Giddens (ed.), *Positivism and Sociology,* (London: Heinemann, 1975), p. 3-4

Hal inilah yang kemudian mendorong munculnya upaya untuk mencari dasar dan dukungan metodologis baru yang memberi posisi pada peran subjek dan peran pra-andaian metafisik, termasuk pra-andaian keagamaan, dalam proses keilmuan. Demikian juga, secara ontologis, pandangan spiritualis tentang alam, manusia, dan realitas menunjukkan signifikansinya. Maka "cahaya intensionalitas" tidak saja merupakan temuan baru, tetapi bisa jadi memberikan sumbangan bagi upaya keluar dari krisis modernitas.

Penutup

Berbeda dengan *mode* pemikiran filsafat Barat pada umumnya yang bersifat logis-formalis di satu sisi dan bersifat empiris-positivistis pada sisi yang lain, pemikiran Husserl lebih bersifat intuitif. Gagasan intensionalitas membuat manusia dan realitas benar-benar membentuk suatu jalinan sejarah, dalam arti "beruang" dan "berwaktu". Dengan "beruang" dan "berwaktu" dunia akan menjadi penuh makna. Adanya bukan hanya masuk dalam bilangan tetapi dalam hitungan. Inilah makna eksistensialisme. Demikian juga pengetahuan model *manthîqi* yang berkembang pada tradisi Islam. Pengetahuan demikian digali dari proses abstraksi (*al-tajrid*) untuk pembentukan konsep (*al-tashawwur*), meningkat ke poposisi (*al-qadlyah*), lalu silogisme (*al-istidlal*) ternyata hanya sampai pada *idrak* (persepsi). Ini kelemahan mendasar dari logika Peripatetik.

Sementara visi illuminasi (*al-musyahadah al-isyraqiyah*) memungkinkan subjek mengetahui sesuatu sebagaimana adanya, yaitu mengetahui esensinya. "Kesadaran–Diri" menempati posisi penting dalam filsafat ini. Prinsip dasar pengetahuan ini adalah hubungan antara "aku" (*ana*, dzat subjek) dengan esensi sesuatu melalui jalan "wujud" (*huwa*, dzat yang diobjektivikasi, keituan [*the that ness*]) sesuatu. Sebagai epistemologi berbasis agama (spiritualitas), posisi anugrah Tuhan, sebagaimana konsep cahaya, menempati posisi yang

penting. Ini yang menyebabkan ilmu tidak hanya dicari (*mathlub*) tetapi diperoleh (*hushul*).

"Pertemuan" Husserl dan Suhrawardi tampaknya menjadi kekuatan yang luar biasa. "Intensionalitas di bawah terang cahaya ilahiyah" bisa menjadi alternatif, kalau bukan malah sebagai jalan keluar dari pandangan ontologis tentang realitas yang selama ini cenderung materialistis dan mekanistis. Pandangan materialistis-mekanistis seperti itu, pada kenyataannya telah menimbulkan berbagai krisis pada kehidupan modern.

Sebagai asumsi ontologis, "cahaya intensionalitas" dapat menjadi dasar bagi pengembangan pemikiran pada berbagai aspek kehidupan, seperti etika, antropologi (filsafat tentang hakikat manusia), epistemologi, dll. Pengetahuan suci (*scientia sacra*) bisa dikatakan sebagai formulasi epistemologis awal dari "cahaya intensionalitas". Pengembangan lebih jauh bisa dilakukan terkait aspek-aspek yang lain.

Wallahu a'lam bish shawab

Daftar Pustaka

Al-Attas, Seyyed Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995)

Bakar, Osman, *Tauhid & Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994

Bernstein, R.J., *The New Constelation*, (Cambridge: Polity Press-Brasil Blacwell Ltd., 1991)

Blosser, Philip, "Kant and phenomenology", dalam *Philosophy Today,* vol. xxx, no. 2/4, 1986

Cairns, Dorion, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy,* (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976)

Capra, Fritjof, *Titik Balik Peradaban*, terj. M. Thoyibi, (Yogyakarta: Bentang, 1990)

Caputo, John D., "Transcendent and Transcendental in Husserl's Phenomenology", dalam *Philosophy Today,* vol. xxiii, no, 3/4, 1979

Connant, James B., *Modern Science and Modern Man,* (Garden City: Doubleday Co., 1954)

Corbin, Henry, "Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967)

Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1967)

Edie, James M., *Edmund Husserl's Phenomenology, a Critical Commentary,* (Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1987)

Elliston, Federick, "Phenomenology Reinterpreted: from Husserl to Heiddeger", dalam *Philosophy Today,* vol. xxi, no, 3/4, 1977

Faucoult, Michel, *Diciplin and Punish: The Brith of Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine, 1979)

Foucault, Michel, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences,* (New York: Vintage Books, 1994)

Fromm, Erich, *Masyarakat yang Sehat*, terj. Thomas Bambang Murtianto, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995)

Giddens, A. (ed.), *Positivism and Sociology,* (London: Heinemann, 1975)

Hamersma, Harry, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1983)

Hardiman, Budi, "Kritik atas Patologi Modernitas dan [Post]Modernisme: Habermas dan Para Ahli Waris Neitzsche" dalam *Driyarkara,* Tahun XIX, No. 2

Hardiman, Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas,*

(Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003)

Hardiman, F. Budi, "Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Diskursus Modernisme dan Pasca-Modernisme," dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. V, 1994

Hardiman, F. Budi, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis,* Maret 1991

Heideger, Martin, *Die Tecnik und die Kehre*, (Plullingen, 1962)

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditation,* (The Hague Martinus Nijhoff, 1960)

Ijsselina, Samuel, "Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology", dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979)

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason,* Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)

Kertanegara, Mulyadhi, "Peran Agama Dalam Memecahkan Problem Etniko-Religius: Perspektif Islam", makalah disampaikan pada Seminar Sehari "Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Soasial" UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001

Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report and Knowledge*, (Manchester: Manchester University Press, 1984)

Macquarrie, John, *Existentialism,* (New York: Penguin Books, 1977)

Mahzar, Armahedi, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami, Revolusi Integralisme Islam,* (Bandung: Mizan, 2004)

Marty, Martin E., "Does Secular Theology Have a Future" dalam *The Great Ideas Today 1967* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1967)

Muslih, Mohammad, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Teori Dasar Ilmu Pengetahuan,* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2005), cet ke-2

Nasr, Seyyed Hossein, "Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy,* (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963)

Nasr, Seyyed Hossein, *Pengantar*, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam,* (Bandung: Mizan, 1994)

Nasr, Seyyed Hossein, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996)

Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, (New York, Toronto & London: New American Library, 1968)

Nasr, Seyyed Hossein, *The Encounter of Man and Nature*, (London: George Allen & Unwin Ltd. 1968)

Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslem Sages*, (New York: Caravan Book)

Rahman, Budhy Munawar-, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2002)

Rapar, Jan Hendrik, *Pengantar Filsafat,* (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2010)

Ratna, Nyoman Kutha, *Estetika, Sastra dan Budaya,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)

Rayyan, Dr. Muhammad Ali abu, *Ushûl al-Falsafah al-Isyrâqiyah 'inda Syihâb al-Dîn al Suhrawardî,* (Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, tt)

Schimel, Annimarie, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000)

Silva, Antonio Barbosa da, *The Phenomenology of Religion as Philosophical Problem,* (Swiss: CWK Gleerup, 1982)

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta, Rajawali Press, II/1997),

Smith, Huston, "Perennial Philosophy, Primordial Tradition," dalam *Beyond the Post-modern Mind*, (New York: Crossroad, 1982)

Smith, Huston., *The Forgotten Truth, the Common Vision of the World Religion*, (Harper San Francisco, 1992)

Sugiharto, Bambang, "Kebudayaan, Filsafat, dan Seni (Redefinisi dan Reposisi)" di Kompas

Suhrawardi, "Pengantar Hikmah al-Isyraq", lihat Apendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia, Brown University, 1990

Suhrawardi, Syihabuddin Yahya, *Majmu'ah Mushannafat Syaykh Isyraq,* (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1397 H) Jilid I dan II

Warnoek, Mary, *Existensialism*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1989)

Weiss, Allen S., "Marleau-Ponty's Interpretation of Husserl' Phenomenological Reduction", dalam *Philosophy Today,* vol. xxvii, no. 4/4, 1983

Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia, Brown University, 1990).

Bagian Kedua

Wacana Pemikiran Islam Kontemporer

6 PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER,
Antara Mode Pemikiran dan Model Pembacaan

Mohammad Muslih

Pendahuluan

Tiga sampai empat dasawarsa terakhir ini dinamika pemikiran Islam menunjukkan trend yang sama sekali baru. Perkembangan ini ditandai dengan lahirnya karya-karya akademis dan intelektual sebagai pembacaan ulang terhadap warisan budaya dan intelektual Islam. Bila dilihat dari awal kemunculannya, fenomena pemikiran baru ini sesungguhnya merupakan respon atas kekalahan bangsa Arab di tangan Israel pada perang enam hari Juni 1967. Peristiwa itulah yang menjadi garis pemisah antara apa yang disebut dengan pemikiran modern dan pemikiran kontemporer,

Problem utama pemikiran Islam Kontemporer umumnya terkait sikap terhadap tradisi (*turâts*) di satu sisi dan sikap terhadap modernitas (*hadâtsah*) di sisi yang lain. Berbeda dengan pemikiran tradisional yang menyikapi modernitas dengan apriori demi konservasi, juga berbeda dengan pemikiran modern yang menyikapi tradisi sebagai sesuatu yang mesti dihilangkan demi kemajuan; pemikiran Islam Kontemporer terlibat pembacaan kritis terhadap tradisi dan modernitas sebelum akhirnya mempertemukan keduanya,

dalam kerangka menjawab tantangan kontemporer. Bagaimana struktur pemikiran Islam Kontemporer, trend apa yang menjadi gagasan besarnya. Inilah beberapa persoalan yang akan diuraikan dalam makalah ini.

Mode Pemikiran Islam Kontemporer

Pemikiran Islam kontemporer umumnya ditandai dengan lahirnya suatu kesadaran baru atas keberadaan tradisi di satu sisi dan keberadaan modernitas di sisi yang lain, serta bagaimana sebaiknya membaca keduanya. Maka "tradisi dan modernitas" (*al-turâts wa al-hadâtsah*)[1] merupakan isu pokok dalam pemikiran Islam kontemporer. Apakah tradisi harus dilihat dengan kacamata modernitas ataukah modernitas harus dilihat dengan kacamata tradisi atau bisakah keduanya dipadukan?

Berbeda dengan pemikiran Islam tradisional yang melihat modernitas sebagai semacam dunia lain, dan berbeda pula dengan pemikiran Islam modernis yang menggilas tradisi demi pembaharuan, pemikiran Islam kontemporer melihat bahwa *turâts* adalah prestasi sejarah, sementara *hadâtsah* adalah realitas sejarah. Maka tidak bisa menekan *turâts* apalagi menafikannya hanya demi pembaharuan; rasionalisasi atau modernisasi sebagaimana perspektif modernis selama ini.[2] Juga tidak bisa menolak begitu saja apa-apa yang datang dari 'perut' *hadâtsah*, terutama perkembangan sains dan teknologi. Karena sekalipun banyak mengandung kelemahan, karenanya juga dikritik,

---

[1]Lihat misalnya Hasan Hanafi dengan proyek *al-Turath wa al-Tajdid* (Al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987), demikian pula Abied Jabiri dengan proyek *al-Turats wa al-Hadatsah.* (Beirut, Al-Markas al-Tsaqafi al-Arabi, 1991)

[2] M. Arkoun dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, (Bandung: Pustaka, 1997), h. 120. M. Arkoun membedakan antara modernism material dan modenisme pemikiran. Yang pertama terkait kerangka eksternal eksistensi manusia seperti industrialisasi. Sedangkan modernism pemikiran adalah mencakup metode atau kerangka berfikir dan sikap rasional yang mempercayai rasionalitas lebih sesuai dengan realitas.

tetap banyak memberikan penjelasan atas problem kehidupan, keilmuan, mungkin juga keberagamaan.

Maka keduanya, *turâts* dan *hadâtsah* harus bisa dibaca secara kreatif, dengan sadar, dengan "model pembacaan kontemporer" (*qirâ'ah mu'âshirah*).[3] Di sini, *turâts* tidak hanya dibaca secara harfiah tetapi sampai pada basis pembentuknya untuk menemukan makna potensial sehingga bisa ditransformasikan di zaman kita. Tidak sebagaimana perspektif modernisme, apa saja yang datang dari Barat diterima tanpa kritik, bahkan dianggap pasti baik dan benar. Dalam pembacaan kontemporer, *hadâtsah* juga harus dibaca secara kritis, dengan kritik, dengan mengambil jarak, juga untuk membongkar basis filosofis dan ideologisnya. Di sinilah peran filsafat ilmu, juga sosiologi dan sejarah ilmu sebagai perspektif sangat diperlukan. Setelah keduanya dibaca secara kritis-kreatif, lalu terbangun konstruksi pemaknaan yang baru.

Sebagaimana disebutkan di atas, trend dan mode pemikiran demikian tidak bisa dilepaskan dari dinamika pemikiran yang berkembang empat sampai lima dasawarsa terakhir ini. Perkembangan ini ditandai dengan lahirnya karya-karya akademis dan intelektual sebagai pembacaan ulang terhadap warisan budaya dan intelektualisme Islam. Bila dilihat dari awal kemunculannya, fenomena pemikiran baru ini sesungguhnya merupakan respon atas kekalahan bangsa Arab di tangan Israel pada perang enam hari Juni 1967.

Peristiwa itulah yang menjadi garis pemisah antara apa yang disebut dengan pemikiran modern dan pemikiran kontemporer,

---

[3]Istilah "pembacaan kontemporer" dipinjam dari beberapa intelektual Muslim kontemporer seperti Muhammad Syahrur dan Abied al-Jabiri yang telah memperkenalkan *qirâ'ah mu'âshirah* terkait metode interpretatif yang mereka tawarkan. Syahrur menulis di antaranya: *Al-Kitâb wa al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âshirah,* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992). Sedang Abied al-Jabiri tampak dalam karyanya: *Nahnu wa Turats: Qirâ'ah Mu'âshirah fi Turâtsina al-Falsafi,* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993).

sekaligus merubah peta pemikiran di dunia Arab. Menurut Sadik Al-Azm, "I found myself suddenly preoccupied with writing about and debating direct political questions which I never dreamed would be a concern of mine."[4] Peristiwa itu telah menimbulkan lahirnya "gelombang *self-criticism* dan instropeksi"[5] di kalangan pemikir Arab Muslim. Ratusan publikasi yang bersifat "*deep social insight, self analysis and a great measure of self-criticism*,"[6] segera memenuhi literarur Arab Islam.[7] Setiap orang kelihatannya sedang berbicara tentang pembaharuan, kritik, dan alternatif, lalu berpendapat bahwa sesuatu mesti dilakukan untuk mendobrak situasi yang ada sekarang. Masing-masing mencoba untuk memberikan penafsiran (*tafsir al-azmah*) atas krisis yang terjadi. Mereka mencoba mencari jawaban atas penyebab terjadinya peristiwa tersebut.[8]

Di antara sekian banyak interpretasi yang mengemuka, kritik epistemologi merupakan satu corak yang sangat populer di kalangan pemikir kontemporer ini. Abdullah al-'Arwi dengan karyanya: *L'idelogie arabe contemporaine* (yang kemudian diterjemahkan kedalam bahasa Arab menjadi *Ayduyulujiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'âsirah*)[9]. Dalam karyanya ini, 'Arwi melakukan kritik terhadap Akal Arab dan

---

[4]Ghada Talhami, "An interview with Sadik Al-Azm - University of Damascus professor - Interview," *Arab Studies Quarterly* (ASQ). Summer, 1997. FindArticles.com. 11 Jun. 2007. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_n3_v19/ai_20755838.

[5]R. Hrair Dekmejian, *Islam and Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1985), h. 84.

[6]Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. SUNY,1990, h. 2.

[7]Misalnya Adib Nasur, *al-Naksah wa al-KhaÏÉ'* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1968); Yusuf al-Qaradawi, *Dars al-Nakbah al-Thaniyah: Limadha Inhazamna wa Kayfa Nantasir* (Al-Qahirah, 1987).

[8]Nakhlah Wahbah mencoba menganalisa seluruh bentuk respond an reaksi serta interpretasi intelektual Arab terhapad peristiwa ini dalam artikelnya yang berjudul, "Ittijahat al-Mufakkirin al-'Arab Íawl al-Hazimah 1967," *al-Mustaqbal al-'Arabi*, Vol. 9, no, 88, June 1986, h. 18-39.

[9]'Abdullah al-'Arwi, *Ayduyulujiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah*, 2nd ed (Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1999). 1st ed 1967.

membongkar basis ideologinya. Dia mengkritisi pola pikir yang dikembangkan tokoh pembaharu Muslim, Muhammad 'Abduh. Meski tokoh ini telah berusaha untuk merestorasi dan merekonstruksi akal dalam usaha pembaharuannya, namun akal tersebut masih berpijak pada akal teologis abad pertengahan (*dhihniyyah al-kalam*). Sadiq Jalal al-'Azm mengikuti jejak 'Arwi, tidak lama setelah peristiwa 1967, dia menulis buku berjudul *al-Naqd al-Dhâti ba'd al-Hazimah.*[10]

Selain kedua nama tersebut di atas, masih ada lagi beberapa nama lain yang tak kalah pentingnya dalam belantika pemikiran Arab Islam hari ini. Di antaranya adalah Yasin al-Hafidh dengan karyanya *al-Hazimah wa al-Aydiyulujiyyah al-Mahzumah.*[11] Ali ahmad Said atau yang lebih dikenal dengan Adonis yang pada tahun 1970an dia menyelesaikan disertasi doktornya yang kemudian diangkat menjadi buku dan diberi judul *al-Thâbit wa al-Mutahhwil.* Seperti judulnya, buku ini mencoba mengidentifikasi yang permanen dan yang berubah dalam nalar Arab dan selanjutnya berusaha untuk mendekonstruksinya. Adonis seperti yang lainnya juga menuduh kemenangan tradisionalisme atas nalar sebagai penyebab atas keterpurukan bangsa Arab hari ini.[12]

Tema kritik nalar (*critique of reason/naqd al-'aql*), meski sudah muncul sejak 1970an, namun baru berkembang pada era 1980an keatas. Perkembangan ini tidak terlepas dari karya Mohammed Arkoun yang terbit pada tahun 1980an, yaitu *Pour une Critique de la Raison Islamique*.[13] Begitu pula Mohammed Abied al-

---

[10]Beirut: Dar al-Ùala'ah, 1969, "A summary discussion of this book can be read" in Nissim Rejwan, *Arabs Face Modern World* (Gainesville: University Press of Florida, 1998), h. 107-113.

[11]Syria: Dar al-Hayad li al-Nashr wa al-Tawza', 1997. 2nd ed.

[12]Adonis, "Khawahir hawl Matahir al-Takhalluf al-Fikri fi al-Mujtama' al-'Arabi," *al-Adab*, no. 5, May 1974, h. 27.

[13]Buku ini diterjemahkan Hashim Salih, murid dan juga teman baik Arkoun, kedalam bahasa Arab dan diberi judul *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami,* (Beirut: Markaz al-

Jabiri[14] dengan karyanya *Nahnu wa al-Turâth.*[15] Mengkuti jejak intelektual di atas, Nasr Hamid Abu Zayd tahun 1990 juga menerbitkan karya dengan nuansa kritis yang sama *Naqd al-Khitab al-Dini*[16] di samping karyanya yang lain *Mafhum al-Nass* dan *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis al-Aydulujiyyah al-Wasatiyyah*. Di buku ini, Abu Zayd mencoba menulusuri apa yang disebutnya *aliyat al-fikr* pemikiran Islam kontemporer.

Selain keempat tokoh di atas, masih banyak lagi pemikir, tokoh intelektual, dan filsuf Arab Muslim kontemporer yang tampil dengan ide-ide kritik pemikiran keagamaan. Halim Barakat dengan salah satu karya monumentalnya *al-Mujtama' al-'Arabi al-Mu'âsir*[17], Hisham Sharabi dengan teori Neopatriarchy[18] dan *al-Naqd al-Hadari*-nya, Hasan Hanafi dengan proyek *al-Turâth wa al-Tadid*-nya,[19] yang keduanya merupakan sebuah kritik atas struktur masyrakat Arab dan pola pikirnya, Tayib Tizini dengan *Min al-Turâth ila al-Thawrah*, Mahmud Amin, Abdullah Laroui, dan lain sebagainya. Intinya para pemikir ini merasa perlu untuk menilai kembali tradisi keilmuan Islam yang telah kita warisi dari generasai Muslim abad pertegahan sebagai usaha untuk merespon tantangan zaman dan menjawab persoalan yang sedang terjadi.

Inma' al-Qawmi, 1986). Diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Rahayu S. Hidayat dan diberi judul *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).

[14]Mohammad 'Abied al-Jabiri, pemikir muslim kontemporer adalah seorang antropolog kelahiran Maroko, 1936. Gelar doktornya diperoleh pada Universitas al-Khamis Rabat Maroko. Di tempat yang sama, sejak tahun 1976 menjadi dosen dalam bidang filsafat dan pemikiran Islam pada Fakultas Sastra.

[15]Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turats* (Al-Dar al-Bayda': Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1983).

[16]Qahirah: Maktabah Madbuli, 1990.

[17]Bayrut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyyah, 1991.

[18]Hisham Sharabi, *Al-Nizam al-Abawi wa Ishkaliyah Takhalluf al-Mujtama' al-'Arabi*, (Bayrut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyyah, 1993)

[19]Hasan Hanafi, *al-Turath wa al-Tadid,* (Al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987). Cet.3.

Gelegar dan trend pemikiran Islam kontemporer ini yang pada kenyataannya memberikan support dan warna baru terhadap dinamika studi Islam di era kontemporer ini. Dalam konteks ini, tampaknya menarik untuk melihat berbagai tawaran para pemikir Islam untuk pengembangan studi Islam. Ada yang mengembangkan aspek metodologi, sementara yang lain mengembangan aspek epistemologi. Umumnya, pada aspek metodologi berkembang dua trend pemikiran, yaitu ada yang menjadikan *usul fiqh* sebagai lahan pembaharuan, sementara yang lain memfokuskan diri pada pembaharuan metodologi tafsir. Meskipun berangkat dari sudut pandang yang berbeda, pada prinsipnya mereka mempunyai pandangan yang sama yaitu metodologi usul fiqh dan tafsir al-Qur'an klasik sudah tidak sanggup menjawab tantangan zaman. Metode qiyas, dan tafsir yang dikatakan berputar-putar sekitar teks tanpa melihat setting sosial, kultur dan politik yang sedang berkembang hanya akan menjadikan ajaran Islam tersebut kaku dan sebagai akibatnya akan gagal merespon kebutuhan umat.[20]

Kritik Epistemologi, ***Proyek Besar Pemikiran Islam Kontemporer***

Menurut Bollouta, Setidaknya terdapat tiga kelompok yang mencoba memberikan wacana pemikiran mengenai tradisi dan budaya vis a vis modernitas,[21] yaitu: *Pertama*, kelompok yang menawarkan wacana transformatif, yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali

---

[20]Lihat misalnya Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982); Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Qahirah: Maktabah Madbuli, 1990); Abdullah Ahmad an-Na'im, *Towards an Islamic Reformation* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); 'Abdul Hamid Abu Sulayman, *The Criris of Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal Larenzo (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1991); dan Taha Jabir al-'Ulwani, *Islah al-Fikr al-Islami* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami).

[21]Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), h. 114-115.

dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh dari kelompok ini umumnya berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, dll. *Kedua*, kelompok yang menawarkan wacana reformatif, yang menginginkan sikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini dihidupinya. Wakil dari kelompok ini adalah Arkoun, Hassan Hanafi, al-Jabiri, dll. *Ketiga*, kelompok yang disebut idealis-totalistik, yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Quran dan hadis. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazali, Sayyid Quthb, Muhammad Quthb, dll.

Sementara itu, beberapa peneliti juga menemukan bahwa ada tiga kelompok pemikir Islam kontemporer, terutama pada sayap postra. *Pertama*, sayap ekletis (*al qirâ'ah al-intiqiyah*). Kelompok ini mencoba menghubungkan antara orisinalitas (*al-ashâlah*) dan modernitas (*al-mu'âshirah*) dalam membangun teori tradisi. Prinsip yang dipakai adalah membuang unsur-unsur yang negatif dalam tradisi dan mengambil sisi positif tradisi untuk memecahkan persoalan kekinian. Di antara tokohnya adalah Fahmi Jad'an dan Zaky Naqueb Mahmud. *Kedua*, sayap revolusioner (*al-qirâ'ah al-tsauriyah*). Proyeknya adalah melakukan revolusi dan liberasi pemikiran keagamaan yang telah berlangsung berabad-abad lamanya. Dan juga merekonstruksi pemikiran klasik dengan memasukkan nilai-nilai humanistik dalam kajian keagamaan. Hassan Hanafi bisa dikatakan tokoh kunci model ini. Dan *Ketiga*, sayap dekonstruktif (*al-qirâ'ah al-tafkikiyah*). Upaya yang dilakukan adalah bongkar pasang tradisi secara komprehensif, sehingga menimbulkan kontroversial. Bahkan untuk mendekonstruksi wacana agama, mereka menggunakan pemikiran-pemikiran modern dan metodologinya dari kalangan post-modernis, post-strukturalis, hermeneutika, dan analisis semantik atau semiotika. Tokohnya adalah M. Abed Al-Jabiri, M. Arkoun, Abu Zayd, Aliya

Harb, M. Shahrur, dan sebagainya.[22]

Sekalipun berbeda orientasi, ketiga *style* pemikiran di atas, menempatkan problem pembacaan sebagai *core* gagasan besar mereka. Seperti disinggung di awal, pembacaan terhadap nalar atau kritik epistemologi dimaksudkan untuk melihat struktur pengetahuan dan kaitannya dengan sistem pemikiran kolektif yang menjadi basis tumbuh-kembangnya pengetahuan dan tradisi, sekaligus proses pembentukannya.

Ada beberapa istilah yang dapat diindentifikasi sebagai *technical concept* dari epistemologi, seperti *reason* (Immanuel Kant),[23] *episteme* (Michel Faucoult),[24] dan *scientific paradigm* (Thomas S. Kuhn).[25] Sementara pemikir Muslim kontemporer, ada yang menggunakan istilah *al-khithab* [*al-khitab al-diniy*, Nasr Hamid Abu Zayd],[26] ada juga yang menggunakan istilah *al-'aql* seperti *al-'aql al-islami* (Mohammad Arkoun),[27] '*aql al-'arabiy* (Mohammed Abed al-Jabiri).[28] Beberapa istilah ini sudah tentu memiliki kekhasan masing-masing, namun demikian semuanya menunjukkan bahwa pengetahuan itu memiliki sistem epistemologi sebagai basisnya.

---

[22]Lihat Zuhairi Misrawi, "Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam, Geliat Pemikiran Islam Arab", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, h. 58-59.

[23]Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)

[24]Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences,* (New York: Vintage Books, 1994)

[25]Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989)

[26]Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Mesir: Sina li.al-Nashr, 1994)

[27]Mohammad Arkoun, *Qadhaya fi Naqd al-Aql al-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawm?*, (Dar al-Thali'ah). Lihat juga Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-'Aql al-Islami 'inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali'ah).

[28]Mohammed Abied Al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2002); *Binyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2004).

Dengan mengikuti al-Jabiri, kritik epistemologis mengajak untuk menganalisis struktur pemikiran (*bunyah al-'Aql*) di satu sisi, dan melakukan penelusuran tehadap proses pembentukan pemikiran (*takwîn al-'Aql*) di sisi yang lain. Formulasi inilah yang ditawarkan al-Jabiri dalam dua karyanya: *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* dan *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*. Buku pertama menganalisis secara mendalam seluk beluk mekanisme kinerja struktur nalar-nalar Arab yang tak jarang saling berbenturan dalam memperebutkan hegemoni ditengah-tengah budaya Arab-Islam. Sedangkan buku kedua menganalisis *background* sosio-politik proses perumusan (*formulation*) dan keterbentukan nalar Arab-Islam.

Untuk mendefinisikan *'aql* [-Arab], al-Jabiri meminjam teori Lalande tentang diferensiasi antara *la raison constituante* (*al-'aql al-mukawwin*) dengan *la raison constituée* (*al-'aql al-mukawwan*).[29] *La raison constituante* adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *la raison constituée* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip —bentukan *la raison constituante*– yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu. *La raison constituée* memiliki relativitas dan, oleh karenanya, ia dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. Nalar Arab tak lain adalah *la raison constituée*, yakni kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam ditengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan.[30] Nalar

[29]Mohammed Abed al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2002), h. 5-6 & 13-16

[30]M. Abied Al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam*, (peny. Ahmad Baso), (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. xxxii.

ini, dalam teori Michel Foucault, disebut dengan sistem kognitif (*nidhâm ma'rifi*) atau sistem pemikiran (*episteme*).

Dengan demikian proyek epistemologi melakukan pembacaan terhadap mekanisme kinerja *la raison constituante* di satu sisi, dan terhadap *la raison constituée* di sisi lain. Secara operasional, kerangka kerja epistemologi mesti melakukan analisis terhadap proses-proses kinerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituée* pada babakan sejarah tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *la raison constituante* membentuk teori-teori baru.[31]

Dengan perangkat kritik epistemologi seperti itu, pemikiran Islam kontemporer terlibat penelusuran terhadap sistem, struktur, dan bangunan episteme sebagai basis tumbuh kembangnya tradisi (*turats*). Apa yang disebut dengan tradisi dan bagaimana semestinya memperlakukan tradisi agar bisa menjawab modernitas? Demikian kurang lebih persoalan utamanya. Dalam pandangan Al-Jabiri, tradisi adalah "sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu kita atau masa lalu orang lain, baik masa yang jauh maupun masa yang dekat." Tradisi adalah titik temu antara masa lalu dan masa kini.[32] Tradisi bukan masa lalu yang jauh dari keadaan kita saat ini, tapi masa lalu yang dekat dengan kekinian kita. Jadi, dalam pandangan Al-Jabiri, semuanya adalah tradisi, bila berkaitan dengan segala sesuatu yang ada di tengah kita dan menyertai kekinian kita, asal itu berasal dari masa lalu.[33] Persoalannya, adalah bagaimana kemudian membaca tradisi itu agar bisa relevan dengan masa kini.

Metodologi yang dipakai Al-Jabiri dalam mengkaji persoalan tradisi adalah dengan pendekatan "objektivisme" (*maudlu'iyah*) dan "rasionalitas" (*ma'quliyah*).[34] Objektivisme artinya menjadikan tradisi

---

[31]Mohammed Abied Al-Jabiri, *Takwîn...*, h. 5-6 & 13-16.
[32]M. Abied Al-Jabiri, *Post Tradisonalisme...*, h. 24.
[33]*Ibid*, h. 25.
[34]*Ibid*, h. 28.

lebih kontektual dengan dirinya, dan berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Tahap ini adalah *dekonstruksi*, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subyek pengkaji dan obyek yang dikaji. Sebaliknya, yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kotekstual dengan kondisi kekinian kita. Tahap kedua adalah *merekonstruksi* pemikiran baru dengan menghubungkan antara obyek dan subyek kajian. Maksud Al-Jabiri, hal ini dilakukan agar didapatkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi.

Al-Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer sebagai jalan untuk menghadapi modernitas. Al-Jabiri telah melampaui ideologi dalam proyek peradabannya, dengan menyusun tetralogi bukunya yang serius digarap. Tetralogi yang tergabung dalam proyek peradabannya adalah: (i) *Takwin al-'Aql al-Araby* (Formasi Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab I (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1991), cet.V, (ii) *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (Struktur Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab II (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 1996), cet. V, (iii) *al-'Aql as-Siyâsi al-Araby* (Nalar Politik Arab). Seri Kritik Nalar Arab III (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 1995, cet. III, dan (iv) *'Aql al-Akhlaq al-Araby* (Nalar Etika Arab). Seri Kritik Nalar Arab IV (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 2001).

Dalam tetralogi itu, proyek metodologis pemikiran Al-Jabiri yang terkenal dengan istilah "Kritik Nalar Arab", terbagi atas dua model. *Pertama*, kritik nalar epistemologis. Nalar ini sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua*, nalar politik, yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan

perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Seri Kritik Nalar Arab I dan II adalah model nalar epistemologis, sedangkan dua yang terakhir adalah model nalar praktis.[35]

Dalam bukunya *Nahnu wa at-Turâth: Qira'ah Mu'âshirah fi Turatsina al-Falsafi* (Kita dan Warisan: Pembacaan Kontemporer terhadap Warisan Filsafat Kita)[36], Al-Jabiri memetakan perbedaan prosedural antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis filsafat Arab. Menurut Al-Jabiri, muatan epistemologis filsafat Arab-Islam, yakni ilmu dan metafisika memiliki dunia intelektual berbeda dengan muatan ideologisnya, karena pada muatan yang kedua terkait dengan konflik sosio-politik ketika ia dibangun.[37] Kedua istilah itu (epistemologis-ideologis) sering dipakai Al-Jabiri dalam studinya tentang Akal Arab. Istilah epistemologi merupakan kumpulan kaidah berfikir yang siap digunakan dalam berbagai kondisi kemasyarakatan. Sedangkan, istilah ideologi adalah kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat dia berada. Seorang tokoh bisa saja menggunakan pisau pemikiran yang sesuai untuk memecahkan problematika yang dihadapinya.[38]

Al-Jabiri mencatat adanya sebuah problematika struktural mendasar pemikiran dalam struktur Akal Arab, yaitu kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau (*namuzhaj salafi*).[39] Kecenderungan inilah yang menyebabkan wacana

---

[35]Lihat Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, h. 33.

[36]Beirut: Dar ath-Thali'a, 1980.

[37]Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 64.

[38]Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiasse, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 304.

[39]Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi...*, h. 65.

agama terlalu berbau ideologis dengan dalih otentisisme (*ashâlah*). Padahal menurut Al-Jabiry, dalam membangun model pemikiran tertentu, pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, tetapi berangkat dari suatu model masa lalu yang dibaca ulang. Menurut Al-Jabiri, tradisi (*turâts*) dilihat bukan sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan masa lampau, tetapi sebagai "bagian dari penyempurnaan" akan kesatuan dalam ruang lingkup kultur tersebut, yang terdiri atas doktrin agama dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, dan harapan-harapan.[40] Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang *debatable*.

Untuk menjawab tantangan modernitas, Al-Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh. Sistem yang menurut skema al-Jabiri hingga saat ini masih beroperasi, yaitu: *Pertama*, disiplin "eksplikasi" (*'ulum al-bayân*) yang didasarkan pada metode epistemologis yang menggunakan pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara epistemologis pula dengan menyandarkan apa yang tidak diketahui dengan yang telah diketahui, apa yang belum tampak dengan apa yang sudah tampak. *Kedua*, disiplin gnotisisme (*'ulum al'irfân*) yang didasarkan pada wahyu dan "pandangan dalam" sebagai metode epistemologinya, dengan memasukkan sufisme, pemikiran Syi'i, penafsiran esoterik terhadap Al-Qur'an, dan orientasi filsafat illuminasi. *Ketiga*, disiplin-disiplin bukti "inferensial" (*'ulum al-burhân*) yang didasarkan atas pada metode epistemologi melalui observasi empiris dan inferensiasi intelektual.[41] Jika disingkat, metode *bayani* adalah rasional, metode *'irfani* adalah intuitif, dan metode *burhâni* adalah empirik, dalam epistemologi umumnya.

---

[40]M. Abied Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme*...., h. 6.

[41]M. Abied Al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'arabi*, Vol 1, h. 56-71.

Hermeneutika, Kritik, dan Dekonstruksi: *Model Pembacaan Kontemporer*

Hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi tampaknya merupakan konsep kunci dari pemikiran kontemporer saat ini, bahkan pemikiran filsafat pada umumya. Posisinya sebagai model pembacaan meluas sehingga menjadi semacam mode pemikiran (*mode of thought*). Disebut sebagai mode pemikiran karena ketiganya telah menjadi wilayah perenungan tersendiri yang berbeda dengan trend dan mode pemikiran sebelumnya, pemikiran klasik dan modern, sehingga terus bermunculan konsep-konsep baru. Dinamikanya pada wilayah mode pemikiran ini sudah tentu dapat memperkaya ketiganya sebagai model pembacaan.

Sebagai model pembacaan, hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi memang tidak sama persis, bahkan perbedaan itu juga tampak pada asumsi atas "bahan" bacaannya. Tetapi ketiganya memiliki maksud yang —kurang-lebih— sama, yaitu untuk mendapatkan makna lebih dari sekedar yang tampak pada bacaan, mengambil yang tersembunyi, yang selama ini tak terbaca, bahkan yang seakan tak mungkin terbaca. Sejalan dengan penekananya pada makna, ketiganya disibukkan pada pencarian, penelusuran atau penemuan makna dari teks atau wacana, serta proses produksinya, bukan pada realitas yang menjadi objek "pembicaraan" teks atau wacana. Yang terakhir ini juga ciri paling mencolok yang membedakannya dengan model pembacaan tradisional pada umumnya.

Sebagai model pembacaan kontemporer, kehadiran hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi sebenarnya merupakan reaksi dan kritik atas model pembacaan tradisional dan konvensional yang mempercayai kekuatan metodologi dan sistem (*manhaj*) secara rigit. Artinya, hanya dengan metodologi dan sistem yang tepat, pembaca dapat mengambil makna dengan tepat pula. Karena bacaan, teks, wacana, dan pengetahuan pada umumnya, diandaikan terbangun hanya dengan metodologi dan sistem yang rigit juga. Pandangan

demikian memang cukup populer dan dominan pada pemikiran modern dengan patok-patok standar ilmiah (*scientific*) dan pemikiran klasik dengan kekuatan otoritasnya. Dengan begitu, sisi-sisi personal dan psikis pembaca, kondisi sosio-kultural dan *interest* pembaca, dan kekuatan hegemonik ideologis-politis pembaca, tidak mendapat dukungan metodologis, sehingga bukan saja perannya diabaikan, tetapi bahkan peran itu dianggap tidak ada sama sekali.

Hermeneutika bukan hanya menerima peran sisi personal dan sosial pembaca, tetapi ia bahkan menyediakan dukungan metodologis untuk aspek personal dan sosial itu sebagai bagian tak terpisahkan dalam proses pembacaan (dan produksi pengetahuan). Jadi terjadi pertemuan antara subyektifitas pembaca dan obyektivitas teks.[42] Sementara "kritik", lebih jauh lagi, ia memasuki basis ideologis-politis dan berbagai *interest*[43] di balik produksi teks dan wacana. Sedang dekonstruksi (bukan destruksi) melakukan pembongkaran terhadap pemikiran (apapun), yang selama ini diterima begitu saja, dengan emosional, secara tradisional, tanpa pertimbangan, bahkan tanpa kesadaran, sehingga semuanya tampak seperti *given*, natural dan baku.[44]

---

[42]Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Hans-George Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-qur'an Pada Masa Kontemporer*, dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (editor),*Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta, Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009), h. 38-39

[43]Sekedar contoh, seperti tampak pada proyek metodologis "Kritik Nalar" Al-Jabiri, yang terbagi atas dua model, yaitu kritik nalar epistemologis dan kritik nalar politik. Kritik nalar epistemologis, sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan. Sedangkan nalar politik adalah nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Lihat Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, h. 33.

[44]Deconstruction (*al-tafkik*) adalah istilah metodologis untuk menunjuk suatu upaya penelusuran dari dalam dengan mengungkap aneka ragam aturan yang sebelumnya tidak tampak dan tidak dikatakan dalam teks, l'impense (yang tidak pernah terpikirkan), l'impensable (yang tidak mungkin terpikirkan), dan le pense (yang dapat dipikirkan), lihat

Dengan begitu, dekonstruksi terlibat dalam upaya membangunkan kesadaran, dengan melakukan penelusuran terhadap geneologi pembentukan wacana, dan menemukan basis-basis kesadaran baru.

Ketiganya berangkat dari asumsi bahwa setiap ide, pemikiran, nalar, atau akal adalah produk budaya yang historis, karenanya tampil dalam bahasa budaya. Begitu pula budaya, ia ada hanya karena pertemuan antara pemikiran, ide, atau nalar dengan bahasa budaya. Dengan demikian, maka bahasa budaya pasti terlahir dari dialektika antara pemikiran dengan budaya tertentu. Artinya setiap bahasa mengandung pemikiran dan budaya sekaligus. Maka membaca bahasa berarti menemukan ide, pemikiran, atau nalar dan sekaligus menemukan budaya yang memproduksi ide atau nalar itu. Ketiga hal inilah medan garapan hermeneutika, kritik dan dekonstruksi. Hanya saja hermeneutika lebih tertarik dengan teks, karena sifatnya yang *interpretable*, sementara kritik lebih memusatkan perhatiannya pada nalar atau pemikiran sebagai wilayah yang tidak pernah bisa lepas dari bahasa dan budaya, sedangkan dekonstruksi mengambil wacana sebagai wilayah pembahasannya, seiring dengan kerangka kerjanya yang terlibat upaya menelusuri proses pembentukan (*geneologi*) nalar itu. Maka kata kunci ketiganya adalah: bahasa, nalar, dan budaya. Itulah sebabnya, pembahasan hermeneutika, kritik, dan dekonstruksi, menjadi pembahasan menarik pada ilmu bahasa (linguistik), filsafat, dan ilmu budaya sekaligus, bahkan linguistik dan filsafat menjadi bagian dari ilmu budaya.

Munculnya model pembacaan ini sudah tentu menarik banyak kalangan untuk mengungkap kompleksitas budaya dan problem-problem kemanusiaan pada umumnya, yang selama belum tersedia instrumen untuk itu. Berbagai eksperimen dilakukan, tidak hanya

---

Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami; Qira'ah 'Ilmiyyah*, Hasyim Shalih (pent.), (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1987), h. 23.

dengan menjajaki kemungkinan lahirnya perspektif baru, tetapi juga memperluas willayah kajiannya. Beberapa pemikir Islam kontemporer, umumnya menerapkannya untuk pembacaan turâts atau khasanah intelektual Islam klasik, bahkan ada pula yang coba menerapkannya ke pembacaan terhadap kitab suci. Yang terakhir ini berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an itu berbahasa Arab. Sebagai bahasa, tentu mengandung makna (ide, gagasan). Tak ada bahasa yang mengandung makna, jika tidak dilahirkan dari budaya. Maka kemudian disimpulkan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj tsaqâfi*). Dari sinilah lahir kajian seputar konsep teks (*nass*), konsep tanzil, konsep qira'ah, "asbab al-nuzul", dll., yang semuanya dikembangkan untuk membuktikan bahwa al-Qur'an juga teks budaya. Berbagai upaya itu sudah tentu mengalami banyak kesulitan, tidak hanya karena berangkat dari asumsi yang lain (yang mana, untuk ini hanya menjadi kajian elit, karena sifatnya yang filosofis dan *ushûly*), tetapi juga kesulitan pada wilayah metodis, yang terkait soal logika dan metodologi dalam beristinbath.

Sama dengan pembacaan tradisional, pembacaan kontemporer mengakui bahwa suatu teks atau wacana dapat saja kaya makna atau dapat pula miskin makna, namun berbeda dengan pembacaan tradisional yang mengandaikan intensitas (kaya-miskinnya) makna itu berada dalam teks, sedang dalam pembacaan kontemporer, kaya atau miskinnya makna itu sangat ditentukan oleh kaya-miskinnya perspektif si pembaca. Artinya, pembaca hanya akan dapat mengambil makna sesuai dengan kapasitas dan kualitas pembacaannya. Suatu teks atau tulisan hanya berupa kumpulan bunyi-bunyian atau kumpulan kata-kata, jika pembaca tidak memiliki sensitivitas dan *taste* apapun. Sensitivitas dan *taste* pembaca menjadi sedemikian penting untuk membuat teks menjadi lebih hidup. Singkatnya, teks hanya terbaca bagi orang-orang yang bisa baca. Sebesar apa sensitivitas dan *taste* pembaca, sebesar itu pula makna yang didapat.

Persoalannya, bagaimana menumbuhkan sensitivitas dan *taste* pembaca yang dengan itu, pembaca akan memiliki kekayaan perspektif? Di sinilah ilmu-ilmu modern menjadi sedemikian penting perananya sebagai alat bantu baca, seperti ilmu fonologi, semiotika, simantik, logika dan filsafat, psikologi, sosiologi, sejarah, antropologi, ilmu politik, dll.[45] Sebagaimana diketahui, fonologi merupakan ilmu yang membahas bunyi (pada kata) dan perubahannya, yang dengan perubahan itu, pada akhirnya diketahui, berakibat pada perubahan makna. Ilmu semiotika adalah ilmu yang berbicara tetang sistem tanda, sehingga ada *signified* (petanda) dan *signifier* (penanda). Sehingga makna kata, umpamanya, bukan ada pada untaian huruf-hurufnya, tetapi pada apa yang ditunjuk atau ditandai oleh kata itu. Dan, fakta menunjukkan bahwa problem *signified* (petanda) dan *signifier* (penanda) itu bukan hanya pada wilayah bahasa saja tetapi juga pada kehidupan sosial dan budaya pada umumnya, sehingga semiotika juga menjadi wiayah kajian ilmu antropologi yang sangat menarik. Ilmu simantik bicara sistem struktur, awalnya memang struktur kata dan kalimat, tetapi berkembang ke struktur sosial dan budaya juga. Konsep kuncinya berkisar antara *parole* dan *langue*. *Parole* adalah kata, kalimat atau gaya (hidup) yang bersifat personal, yang dibuat secara sembarangan (*arbitrary*) sehingga terkesan asing, aneh, atau lucu bagi orang lain. Sementara *langue* adalah kata, kalimat atau gaya hidup yang sudah terstruktur dalam kesadaran masyarakat pada umumnya, sehingga sudah dimengerti maksudnya, posisinya, dan eksistesinya.

Logika dan filsafat sudah tentu untuk mengetahui kedalam pemikiran yang dikandung dalam bahasa dan budaya tertentu. Psikologi untuk melihat situasi kejiawaan baik personal maupun sosial. Sedangkan ilmu sosiologi, sejarah, antropologi, dan ilmu politik,

---

[45]Bandingkan misalnya dengan Mudjia Rahardjo, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*, (Malang: UIN-Malang Press, 2006), h. 65-66

kesemuanya untuk melihat fakta dan peristiwa benar-benar sebagai *human and sosial construction*, yang sifatnya historis, sehingga ada dinamika, ada tarik ulur, ada *continuity and change*, ada kepentingan, ada tradisi, dan ada faham dan ideologi, dan lain sebagainya.

Beberapa ilmu tersebut, untuk menyebut beberapa di ataranya, sudah tentu merupakan disiplin ilmu modern yang relatif baru, dan saat ini juga telah berkembang sedemikian rupa dengan temuan teori-teori yang baru. Meski demikian tidak bisa dikatakan, penggunaan ilmu-ilmu ini sebagai perspektif dalam membaca khasanah Islam klasik sebagai satu bentuk infiltrasi. Sehingga penggunaan sosiologi hukum sebagai bagian dari perangkat istinbath hukum bukanlah pemaksaan. Sosiologi hukum memang satu disiplin ilmu baru, namun nalar sosiologis sudah diletakkan dasar-dasarnya oleh para ulama dan para fuqaha. Demikian juga ilmu-ilmu yang lain tadi. Jika para ulama dan para fuqaha tampak seperti tidak menggunakan nalar sosiologi, itu bukan berarti mereka benar-benar tidak ada kepekaan sosiologis dalam melahirkan produk hukumnya, tetapi, dari perspektif pembacaan kontemporer, sekali lagi, karena pembaca, kita, tidak memiliki sensitivitas dan *taste* sosiologis.

Penggunaan ilmu-ilmu modern dengan segala teori temuannya untuk memperkaya perspektif seperti itu, jelas merupakan ciri utama dari model pembacaan kontemporer yang berbeda dengan model pembacaan tradisional yang umumnya steril dari ilmu-ilmu tersebut.

Corak pemikiran semacam ini cepat atau lambat akan berpengaruh terhadap corak studi Islam. Ilmu-ilmu keislaman yang dikenal dengan *al-dirâsah al-Islâmiyah* jelas lahir dari kandungan *turâts*. Dalam perspektif tradisional, *al-dirâsah al-islâmiyah* dibaca secara harfiyah, tanpa diskusi. Sementara dalam pembacaan modernis atau reformis, *al-dirâsah al-islâmiyah* harus dibaca secara rasional, makanya harus memasukkan lebih banyak aspek rasionalitas dan sedikit banyak membuang yang tidak rasional. Tidak sebagaimana perspektif

modernis, apa saja yang datang dari Barat diterima tanpa kritik, bahkan dianggap pasti baik dan benar. Dalam pembacaan kontemporer (*qirâ'ah mu'âshirah*), *hadâtsah* juga harus dibaca secara kritis, dengan kritik, dengan mengambil jarak, juga untuk membongkar basis filosofis dan ideologisnya. Demikian juga *turâts,* ia tidak hanya dibaca secara harfiah tetapi sampai pada basis pembentuknya untuk menemukan makna potensial sehingga bisa ditransformasikan di zaman kini.

Maka problem Studi Islam era kontemporer adalah bagaimana "bermain seni" melakukan *balancing* bagi pertemuan atau perpaduan antara *dirasah islamiyah* yang lahir dari nalar *turâtsina al-qadim* itu dengan sains-teknologi modern yang lahir dari "perut" *hadâtsah*. Memasuki diskursus ini tentu langkah maju bahkan sebagai ujud dari kesadaran baru dan bisa dikatakan sebagai "mega proyek" keilmuan. Jika di era *dirasah islamiyah* (studi Islam *in the old fashion*), dua tradisi itu tidak pernah saling sapa, kemudian di era *islamic studies* sudah mulai ada kontak, sekalipun tetap berada pada kesalingcurigaan. Sementara Studi Islam Kontemporer mencoba melakukan dialog (belum integrasi) antara dua tradisi besar itu: *turâts* dan *hadâtsah*.

Penutup

Kekalahan politik Arab-Islam oleh Barat pada tahun 1967, telah dilihat pemikir muslim sebagai kekalahan ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan kekalahan peradaban. *Limadza taakhkhara al-muslimun wa taqaddama ghairuhum*, demikian kegelisahan mereka bisa dibahasakan. Keprihatinan terhadap warisan budaya, tradisi atau *turats* telah menimbulkan kesadaran baru agar bisa ditransformasikan ke massa kini, agar terus aktual dan bisa menyelesaikan masalah kontemporer. Demikian juga rasionalitas, ilmu pengetahuan dan teknologi yang lahir dari modernitas (*hadatsah*) dipayakan bisa dimanfaatkan untuk kemajuan dan menyelesaikan masalah kontemporer. Jika selama ini, *turats* dan *hadatsah* diposisikan secara

vis a vis, sekarang keduanya diperlakukan dan dibaca secara kritis, untuk menemukan otentisitas (*al-ashalah*) dan struktur terdalam (*bunyah*), dalam rangka membangun basis ilmu pengetahuan dan juga basis dari bangunan peradaban yang kokoh.

Maka gelegar pemikiran Islam kontemporer umumnya menjadikan *episteme*, nalar, '*aqal*, *khitab*, atau paradigma yang dimengerti sebagai basis tumbuh-kembangnya ilmu dan tradisi, dijadikan sebagai objek pemikiran mereka. Sudah tentu upaya ini berangkat dari asumsi bahwa tradisi (*turats*) dan modernitas (*hadatsah*) adalah bersifat historis, bukan *natural* apalagi *given*, dan untuk itu, mereka terus membuktikannya. Perangkat metodologis yang digunakan untuk menelusuri dan memasuki relung-relung sejarah itu adalah keilmuan linguistik, filsafat, dan ilmu budaya.

Kritik (*critique, naqd*), hermeneutik, dan dekonstruksi (*deconstruction, tafkik*), masing-masing merupakan spisies dari aktivitas membaca (*qira'ah*), sekaligus merupakan sistem metodologis dari kerja ilmiah. Ketiganya dimaksudkan untuk membaca sesuatu bacaan, yang dalam pembacaan tradisional dan pembacaan modern tak terbaca, untuk mengambil makna lebih dari sekedar yang tampak, yang harfiah. Inilah model pembacaan kontemporer (*qirâ'ah mu'âshirah*) itu secara sederhana bisa disimpulkan. Kritik adalah membaca *'aqal, reason, episteme, khitâb* dan *discourse*, untuk menemukan struktur pikir, atau pola pikir di balik bangunan keilmuan, filsafat, budaya, dan peradaban. Hermeneutik adalah model membaca yang memusatkan perhatiannya pada teks, dan apa saja yang *interpretable* dengan memberikan dukungan metodologis pada adanya *communication area* antara maksud teks, author, dan reader, baik dari aspek sosiologis, antropologis, maupun ideologis-politis. Sementara dekonstruksi itu model membaca yang bergumul pada wacana (*discourse*) dengan menerobos kebakuan dan kebekuan makna oleh kekuasaan. Hiruk pikuk, bahkan pro kontra dinamika Studi Islam di

era kontemporer ini pada dasarnya dipengaruhi oleh masuknya perangkat-perangkat metodologis Pemikiran Islam kontemporer itu, baik sebagai mode pemikiran maupun sebagai model pembacaan.

Daftar Pustaka

Adonis, "KhawÉÏir Íawl MaÐÉhir al-Takhalluf al-Fikri fi al-Mujtama' al-'Arabi," *al-Ódab*, no. 5, May 1974.

Al-'Arwi, 'Abdullah, *Ayduyulujiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah*, (Beirut: Al-Markaz al-ThaqÉfi al-'Arabi, 1999).

Al-'Azm, Sadiq Jalal, *al-Naqd al-Dhâti ba'd al-Hazimah,* (Beirut: DÉr al-ÙalÊ'ah, 1969

Al-Fajjari, Mukhtar, *Naqd al-'Aql al-Islami 'inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali'ah).

Al-Jabiri, Abied, *al-Turats wa al-Hadatsah.* (Beirut, Al-Markas al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

Al-Jabiri, Abied, *Nahnu wa Turats: Qirâ'ah Mu'âshirah fi Turâtsina al-Falsafi*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993).

Al-Jabiri, M. Abied, *Post Tradisonalisme Islam*, (peny. Ahmad Baso), (Yogyakarta: LKIS, 2000), p. xxxii.

Al-Jabiri, Mohammed Abied, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2002); *Binyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2004)

Al-Jabiri, Muhammad Abied, *Nahnu wa al-Turats* (Al-Dar al-Bayda': Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1983).

Al-Qaradawi, Yusuf, *Dars al-Nakbah al-Thaniyah: Limadha Inhazamna wa Kayfa Nantasir* (Al-Qahirah, 1987).

Al-'Ulwani, Taha Jabir, *Islah al-Fikr al-Islami* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami).

An-Na'im, Abdullah Ahmad, *Towards an Islamic Reformation* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990)

Arkoun, M. dan Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, (Bandung: Pustaka, 1997).

Arkoun, Mohammad, *Qadhaya fi Naqd al-Aql al-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawm?*, (Dar al-Thali'ah).

Arkoun, Mohammed, *al-Fikr al-Islami; Qira'ah 'Ilmiyyah*, Hasyim Shalih (pent.), (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1987).

Arkoun, Mohammed, *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1986). Diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Rahayu S. Hidayat dan diberi judul *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).

Baso, Ahmad, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001.

Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2001).

Boullata, Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. (SUNY, 1990).

Dekmejian, R. Hrair, *Islam and Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1985).

Foucault, Michel, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*, (New York: Vintage Books, 1994)

Hanafi, Hasan, *al-Turath wa al-Tadid*, (Al-Qahirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987).

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

Misrawi, Zuhairi, "Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam, Geliat Pemikiran Islam Arab", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, pp. 58-59.

Nasur, Adib, *al-Naksah wa al-KhaÏÉ'*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1968).

Rahardjo, Mudjia, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*, (Malang: UIN-Malang Press, 2006).

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

Shah, Muhammad Aunul Abied dan Sulaiman Mappiasse, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri", dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001).

Sharabi, Hisham, *Al-Nizam al-Abawi wa Ishkaliyah Takhalluf al-Mujtama' al-'Arabi*, (Bayrut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyyah, 1993)

Sulayman, Abdul Hamid Abu, *The Criris of Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal Larenzo (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1991).

Syahrur, Muhammad, *Al-Kitâb wa al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992).

Syamsuddin, Sahiron, "Hermeneutika Hans-George Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-qur'an Pada Masa Kontemporer", dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (editor), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta, Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).

Talhami, Ghada, "An interview with Sadik Al-Azm - University of Damascus professor - Interview," *Arab Studies Quarterly* (ASQ). Summer, 1997. FindArticles.com. 11 Jun. 2007.

http://findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_n3_v19/ai_20755838.

Wahbah, Nakhlah, "Ittijahat al-Mufakkirin al-'Arab Íawl al-Hazimah 1967," *al-Mustaqbal al-'Arabi*, Vol. 9, no, 88, June 1986, p. 18-39.

Wijaya, Aksin, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

Zayd, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Khitab al-Dini,* (Qahirah: Maktabah Madbuli, 1990).

7 BANGUNAN WACANA GENDER

Mohammad Muslih

Pendahuluan

Gender merupakan satu di antara sejumlah wacana –yang bisa disebut- kontemporer yang cukup menyita perhatian banyak kalangan, mulai para remaja, kalangan aktivis pergerakan, akademisi dan mahasiswa, kalangan legislatif dan pemerintah, hingga para agamawan. Maksud wacana ini adalah memutus ketidakadilan sosial berdasarkan perbedaan jenis kelamin, selanjutnya berupaya mewujudkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan pada aspek sosialnya.

Dengan masuknya wacana ini pada wilayah keislaman, maka para intelektual Muslim sudah tentu tidak dapat begitu saja memproteksi diri dengan mengabaikan pembacaan atas wacana ini. Meski tetap dengan kesadaran bahwa sesuai dengan sifatnya sebagai wacana, gender tetap dapat dibaca dari sudut pandang mana akan dimulai. Makalah ini memberikan analisis atas bangunan wacana gender dalam kerangka menentukan sikap dalam membaca dan berinteraksi dengan wacana ini.

Menelusuri Bangunan Wacana Gender

Pembicaraan tentang masalah gender biasanya diawali dengan pembedaan secara ketat antara dua istilah, yaitu “gender” dan “sex”.

Kedua istilah ini memiliki makna yang sama: "jenis kelamin". Namun keduanya berbeda dalam konotasinya; sex berkonotasi natural dan bersifat "given", karenanya ciri-ciri yang dikandungnya merupakan ciri-ciri biologis dengan segala sifat dan watak yang mengikuti ciri biologis itu, sedang gender berkonotasi kebiasaan atau sifat-sifat sebagai *human construction* atau *social and cultural construction*. Jika yang pertama, segala sifat dan cirinya tidak bisa dipertukarkan, sedang pada yang kedua dapat dipertukarkan.

Pembedaan semacam ini dianggap penting karena sekalipun gender merupakan bidang pembicaraan yang kompleks, kontrovesial, bahkan mengundang resistensi,[1] namun wilayah kajiannya tetap dapat dibatasi, sekaligus dapat sebagai garis ukur terhadap aliran pemikiran tertentu yang, bisa dikatakan, telah melewati marka lalu lintasnya.

Hampir seluruh argumen dalam kajian gender berawal dari suatu asumsi, bahwa perbedaan gender, bahkan ketidaksetaraan gender antara laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses sejarah yang panjang dan dibentuk, disosialisasikan, diperkuat dan dikonstruksi secara sosial dan kultural, termasuk melalui tradisi keagamaan. Sebagaimana sifat tradisi dan kebiasaan lainnya, proses panjang pembentukan gender, pada umumnya juga sebagai suatu proses yang tidak disadari sehingga dianggap sebagai sesuatu yang sifatnya natural, kodrati dan ketentuan Tuhan.[2]

---

[1]Menurut catatan Mansoer Fakih, setidaknya ada tiga sumber resistensi itu, yaitu, *pertama,* resistensi yang berasal dari kaum perempuan sendiri yang merasa sudah puas atas peranannya selama ini. *Kedua,* berasal dari proses pembangunan (*developmentalisme*) yang melestarikan ketidakadilan gender, bahkan menciptakan wacana yang membuat perempuan menjadi semakin tertindas. *Ketiga,* berasal dari paham keagamaan yang patriarkis atau interpretasi atas paham keagamaan yang dipengaruhi oleh tradisi dan budaya patriarki. Lihat Mansoer Fakih, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1996), p. 118-121

[2]Indriani Bone, "Feminisme Kristen: Problematika Memasuki Milenium Ketiga" dalam Martin L. Sinaga (ed.), *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga,* (Jakarta: Gramedia, 2000), p. 66

Atas asumsi ini, wacana gender kemudian terlibat dalam dua agenda sekaligus, *pertama,* melakukan penelusuran tiada henti terhadap geneologi pembentukan tradisi yang disebutnya sebagai patriarkal.[3] Upaya ini, katanya, dalam rangka "menyadarkan" bahwa perbedaan dan ketidaksetaraan gender itu benar-benar bersifat sosial dan kultural. Aplikasi agenda ini, antara lain dengan maraknya upaya-upaya melakukan reinterpretasi terhadap sumber, norma, atau apa saja yang menjadi dasar dari bangunan tradisi dan budaya pada masyarakat tertentu. *Kedua,* melakukan perubahan; awalnya perubahan persepsi, lalu pola pikir, dan akhirnya perubahan tradisi dan budaya yang, menurutnya, berkeadilan gender.[4] Agenda kedua ini, aplikasinya bisa hanya sekedar latihan-latihan keterampilan, upaya pemberdayaan sampai lahirnya gerakan-gerakan keperempuanan (feminisme).

Dengan demikian gender bukanlah sekedar istilah, tetapi merupakan konsep yang sarat nilai dan terkandung di dalamnya misi, filosofi, dan bahkan ideologi tersendiri. Hal ini yang menurut penulis, para pegiat gender di kalangan umat Islam Indonesia, kecuali hanya sedikit dari mereka, pada umumnya tidak membekali diri dengan pemahaman tentang apa akar-akar pemikiran gender dan bagaimana basis 'ideologinya'. Sehingga yang ada tidak lebih dari sekumpulan para wanita dengan beberapa kegiatannya sebagaimana kelompok-kelompok wanita yang telah ada sebelumnya, seperti "dharma wanita",

---

[3]Dr. Gadis Arivia, seorang filsuf dan aktivis feminis dalam salah satu artikelnya menulis dengan tema: "Pendobrakan yang Tiada Hentinya", yang menggambarkan upaya pembongkaran (*deconstruction*) tiada henti terhadap budaya patriarki. Lihat Gadis Arivia, *Feminisme: Sebuah Kata Hati,* (Jakarta, Kompas, 2006), p. 10.

[4]Sasaran utama dari proses ini adalah untuk membangkitkan rasa emosi kaum perempuan agar bangkit untuk merubah keadaannya, karena banyak juga di antara perempuan yang tidak sadar bahwa mereka adalah kelompok yang ditindas oleh sistem patriarki. Lihat Ratna Megawangi, "Perkembangan Teori Feminisme Masa kini dan Mendatang", dalam Mansoer Fakih, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam,* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), p. 225.

PKK, dll. Padahal sebagai pemikiran, gender bisa saja berbeda atau bertentangan dengan tradisi dan budaya mereka. Atau, di lain pihak malah melakukan tuntutan kebebasan pada beberapa aspek kehidupan, misalnya dalam politik, ekonomi, seni, dll., dengan dalih kesetaraan gender. Sehingga gender hanya digunakan sebagai "tempat berlindung" atau sebagai "atas nama". Tampaknya, kondisi demikian yang membuat gender memiliki semakin banyak makna konotasinya, sekaligus membuat watak aslinya menjadi dikaburkan.

Maka membaca wacana gender perlu melakukan penelusuran terhadap akar-akar yang membangunnya. Berikut ini disampaikan beberapa anasir yang menggambarkan perjalanan wacana ini sampai hari ini.

1. Gender sebagai gerakan

Di sini, gender dalam pengertiannya sebagai gerakan keperempuanan (feminisme). Misi yang paling mendasar adalah mempertanyakan peranan tradisional perempuan, yakni peranan domistik. Ada kecurigaan bahwa peranan perempuan sebagai ibu rumah tangga, yang mengurus anak, suami, dan bersikap *submissive* adalah awal dari keterindasan mereka. Dengan kritikannya terhadap peranan domistik perempuan, gerakan ini terus menyebarluaskan ide dan gagasan antirumahtangga, anti ibu, anti anak-anak. Menurut Feminis Ann Dally, beban reproduksi yang ditanggung perempuan adalah salah satu penjelasan ketertindasan perempuan.[5] Lebih jauh, menurut feminis Shulamith Firestone, menjadi feminis dan menjadi seorang ibu adalah dua hal yang tidak dapat berkompromi.[6]

---

[5]Ann Dally, *Inventing Motherhood: The Consequences of an Ideal,* (London, 1982), p. 179. Feminis lain seperti Andrienne Rich yang banyak menulis soal hak-hak perempuan, juga mengemukakan bahwa permasalahan yang ingin digarisbawahi feminis adalah tercapainya perubahan kondisi perempuan. Lihat Andrienne Rich, *Of Woman Born,* (New York: W.W.Norton and Co., 1970)

[6]Shulamith Firestone, *The Dialex of Sex,* (London: 1972), p. 17.

Gender sebagai gerakan ini memang menjadi garapan pegiat feminisme yang biasanya membentuk lembaga swadaya masyarakat (LSM/NGO) atau organisasi, baik mandiri ataupun berafiliasi dengan ormas tertentu atau dengan lembaga-lembaga pemerintah. Kegiatan yang dilakukan, pada umumnya mengambil salah satu atau beberapa dari bidang berikut ini: penelitian, penyuluhan, produksi ide, gerakan utk kesehatan reproduksi, advokasi atas kekerasan perempuan, pelatihan-pelatihan, peningkatan pendidikan, dll.

Meski terkadang tampak memiliki kesamaan bidang kegiatan, namun LSM Feminis ternyata terdiri dari beberapa karakter, bisa dikatakan, tergantung pada 'basis ideologi' yang dianut. Ada sejumlah aliran besar feminisme yang selama ini menjadi kiblat LSM-LSM itu, yaitu: aliran feminisme liberal, feminisme kultural, feminisme radikal, dan feminisme sosialis.[7]

Feminisme liberal, dalam perjuangannya menekankan pada hak-hak sipil kaum perempuan. Aliran ini juga memandang bahwa kaum perempuan bebas mengambil keputusan atas seksualitasnya dan hak reproduksi mereka. Lalu feminisme kultural yang juga disebut feminisme reformatif dan feminisme romantis. Aliran ini lebih mengaitkan nilai kehidupan dengan nilai tradisional perempuan, seperti bela rasa, pengasuhan, pengelolaan lingkungan hidup, dan nilai kemanusiaan yang menekankan moral. Feminisme radikal menekankan penghapusan merajalelanya dominasi laki-laki terhadap kehidupan. Dimulai dari dominasi laki-laki terhadap perempuan, kemudian muncul berbagai dominasi berbasis kekuasaan. Sedangkan, feminisme sosialis menekankan perhatiannya pada persoalan dominasi

[7]Menurut kaum feminis, budaya patriarki ada di segala bidang kehidupan, oleh karena itu untuk menstranformasikannya diperlukan pelbagai strategi. Maka keragaman model dan aliran feminisme merupakan sumbangan tersendiri untuk transformasi itu. Lihat Carol P. Chist & Plaskow Judith (eds.), *Womanspirit Rising,* (New york: Harper & Row, 1979), p. 15.

laki-laki kapitalis berkulit putih dalam perjuangan keadilan ekonomi global.

Di samping itu, terdapat beberapa aliran baru yang cukup berpengaruh, seperti feminis spiritualis, ekofeminis, dll. Feminis spiritualis sebenarnya merupakan peneguhan pandangan kaum feminis radikal. Menurut mereka, spiritualitas itu bersifat eksperiensial (berbasis pengalaman), ia bukanlah teori abstrak melainkan realitas yang dihidupi secara personal. Pertumbuhan spiritualitas feminis tidak terjadi secara gaib, tetapi berproses secara sadar dan oleh karena itu melalui pergumulan pada setiap pribadi. Sedang ekofeminis mengkaitkan keprihatinan perempuan atas gencarnya pembangunan namun merusak lingkungan hidup, khususnya lingkungan alam.

Untuk kasus Indonesia, sebagaimana beberapa pengamat gender, aliran yang paling dominan adalah feminisme libaral. Dominasi aliran ini seiring dengan gejala liberalisasi global, yang akan memberi kesempatan untuk perdagangan bebas. Jika dirunut lebih jauh, liberalisasi ini merupakan bagian dari faham kapitalisme.[8] Peningkatan peran perempuan pada berbagai sektor, berarti menambah peluang pasar.

Kapitalisme, ideologi besar ini selalu bersaing dengan sosialis-Marxis. Bagi orang-orang Marxis, terdapat asumsi jika keadilan sudah diwujudkan dalam masyarakat, apalagi masyarakat tanpa kelas, maka dengan sendirinya semua masalah yang dimunculkan akibat ketidaksetaraan akan teratasi. Classless society akan memunculkan genderless society. Demikian kira-kira cara berfikir feminisme Marxis.

Pembicaraan ini tidak sampai menguraikan bagaimana sejarah pertumbuhan feminisme liberal, yang konon, tumbuh pertama kali di Amerika yang cikal bakalnya sudah dimulai sejak tahun 1800-an. Namun paling tidak, ada cukup punya alasan jika ada penolakan terhadap pemikiran gender.

---

[8]Lihat Wawancara bersama Budi Munawar Rahman dalam Majalah Rahima copyright@Rahima2001.

Satu catatan yang dapat kita buat, bahwa pada aspek ini problem gender tampak telibat resistensi politis, bahkan terlibat pada gerakan fisik. Inilah yang oleh kaum feminis disebut dengan gelombang pertama feminisme.

2. Gender sebagai diskursus kefilsafatan

Anasir ini, banyak yang menyebutnya sebagai bagian terpenting dari wacana gender. Namun anasir ini juga yang paling tidak disadari oleh para pegiat atau para "jurkam" gender pada umumnya.[9] Dalam konstruksi teoritis feminisme, masuknya persoalan gender ke dalam diskursus filsafat ini, sering disebut gerakan feminisme pada gelombang kedua.

Sebagai bagian dari diskursus kefilsafatan, gender sudah tentu memiliki sifat dan karakteristik sebagaimana kajian filsafat pada umumnya. Problem kefilsafatan merupakan problem kemanusiaan (*human construction*). Sasaran kajian filsafat adalah pola pikir manusia. Maka filsafat adalah ilmu tentang pola pikir manusia. Jika dalam gender, disebut-sebut perempuan sebagai objek wilayah kajiannya, maka yang sebenarnya terjadi, gender tidak pernah menyentuh objeknya secara langsung. Sebagai diskursus kefilsafatan, objek kajian gender adalah pola pikir manusia tentang perempuan, bukan para perempuan itu sendiri.

Pandangan ini juga menunjukkan bahwa jika gender menginginkan perubahan maka perubahan yang dimaksud adalah perubahan pola pikir, meskipun endingnya juga pola pikir kolektif (masyarakat). Pada wilayah ini, gender memang bisa dikatakan kawasan elitis; hanya menjadi pembicaraan kaum terbatas, yakni mereka yang memiliki

[9]Beberapa kali pertemuan tingkat kecamatan, di mana penulis ikut meliputnya, tema gender diangkat dan dibicarakan, namun tidak mempertimbangkan audiensnya, padahal peserta pertemuan adalah ibu-ibu rumah tangga yang tidak terlalu peduli atas isu ini.

ketertarikan terhadap kajian kefilsafatan.

Dari perspektif ini, kemunculan gender sebagai bagian dari diskursus kefilsafatan tidak dapat dilepaskan dari semangat pemikiran POSMO. Wacana gender, bahkan dikatakan, mendapati basis kefilsafatannya dari pemikiran ini. Maka beberapa filsuf yang berada di bawah panji POSMO memiliki pengaruh yang luar biasa terhadap wacana gender ini, seperti Michel Foucault dengan *discourse*nya, Jacques Derrida dengan *deconstruction*nya, dll.

Setidaknya ada empat tema besar dalam pemikiran posmodern, yaitu semangat relativitas, dekonstruksi, rekonstruksi dan pluralitas. Kaitannya dengan gender, tema relativitas digunakan untuk 'memecah' teka teki bahwa apapun yang sifatnya *human construction* adalah relatif, termasuk budaya patriarki. Oleh karena itu, tidak ada halangan untuk dilakukan pembongkaran untuk menemukan asal-usul (geneologi), sumber dan akar-akar budaya ini. Upaya inilah yang, oleh mereka, disebut dekonstruksi.

Dekonstruksi atas akar-akar budaya patriarki memang hanya merupakan "sasaran antara", karena setelah itu, dengan leluasa melakukan eksperimen, yang disebutnya dengan upaya rekonstruksi: menata kembali budaya yang tidak pilih-pilih kasih, budaya yang berkeadilan gender. Meski tetap dengan kesadaran bahwa masing-masing suku, bangsa, tradisi memperoleh hak yang sama dalam apresiasi atas makna keadilan gender, sehingga tidak ada paksaan dari satu tradisi kepada tradisi lainnya. Masing-masing tradisi diberikan eksistensi dalam memaknai "kesetaraan gender". Pemahaman semacam ini yang mereka sebut dengan pluralitas. Inilah keterkaitan isu gender dengan pemikiran POSMO.[10]

---

[10]Posmodernisme yang menekankan pluralitas, yang dengan demikian menolak universalisme, telah melahirkan upaya dekonstruksi definisi perempuan yang dianggap sepenuhnya konstruksi laki-laki, dan mencari akar permasalahan penindaasan perempuan berdasar lokalitas atau konteks sosialnya. Lihat Wardah hafidz, "Feminisme sebagai

Pada tataran ini, kiranya juga cukup wajar jika kalangan agamawan merasa keberatan atas merebaknya isu gender, yang umumnya meyakini bahwa tradisi (keagamaan) adalah suatu tatanan yang dibangun di atas nilai-nilai agama. Namun atas nama gender, tradisi itu lalu dibongkar begitu saja.

Pemikiran lain yang juga bisa dikatakan pemberi energi atas wacana gender adalah pemikiran *New Left* dan khususnya dari Habermas. Refleksi filsafat Habermas terkumpul dalam istilah *Critical Theory* (teori kritis). Sesuai dengan istilahnya, inti dari teori ini adalah 'kritik' yang disebutnya sebagai *self reflection*. Atas teorinya ini, Habermas dianggap berhasil meletakkan dasar-dasar bagaimana membaca dan memaknai sejarah dan tradisi, serta melakukan reinterpretasi.[11]

Dengan *self reflection*nya, Teori Kritis mengajak untuk terjaga dari 'tidur' dan bersikap kritis di tengah dunia-kehidupan, tradisi dan sistem masyarakat, serta melakukan 'penyegaran' terhadap kebekuan budaya. Karena, jika tidak kritis terhadap tradisi, maka akan jatuh pada ketidaksadaran. Dalam kondisi demikian, bisa saja suatu ideologi tertentu (atau kepentingan tertentu) sengaja memanfaatkan kesempatan dalam kesempitan untuk meninabubukkan masyarakat, dan akhirnya mengeksploitasi dan melakukan tindakan *oppressive*.

Dalam pandangan Teori Kritis, selama ini ilmuwan dan masyarakat umumnya menganggap sejarah dan tradisi sebagai sesuatu yang *taken for granted*, sebagai sesuatu yang memang demikian adanya. Mereka tidak kritis, tidak lagi mempertanyakan, mana yang *natural* dan mana yang memang *human construction* atau *social construction.* Bagi Teori Kritis, ilmuwan tidak cukup jika hanya duduk di belakang

---

Problematikan Milenium Ketiga dan Sikap Agama-Agama" dalam Martin L. Sinaga (edit.), *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga,* (Jakarta: Gramedia, 2000), p. 94

[11]Uraian agak komprehensif tentang Teori Krtis, lihat buku penulis, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan,* cet ke-2, (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2005), p. 144-162.

meja kerja sibuk membangun teori, sementara tidak memiliki kepakaan terhadap problem sosial masyarakatnya. Sebaliknya, para ilmuwan harus terlibat dalam praktek, bahkan kegiatan keilmuan tak lain dari praktek itu sendiri. Mereka harus dekat dan berkomunikasi dari hati ke hati dengan masyarakat luas.

Berbeda dengan *Old Left* yang memanfaatkan proletariat kaum buruh sebagai subjek perubahan, Teori Kritis justru menggunakan kalangan intelektual dan ilmuwan untuk mengadakan perubahan. Bagi Habermas, tidak mungkin mengharapkan kaum buruh proletar sebagai subjek perubahan (revolusi), karena kesadaran kelas mereka hilang, terintegrasi pada sistem kesadaran kapitalis. Oleh karena itu, jika ingin terdapat perubahan struktur di dalam masyarakat, ilmuwan dengan masyarakat komunikasi yang dibangun, harus terus melakukan komunikasi, diskusi-diskusi bebas, dan membangun wacana serta yang terpenting melakukan praksis emansipatoris.

Dari sinilah, yang menurut penulis, untuk di Indonesia terlahir tokoh-tokoh feminis seperti Siti Musdah Mulia, Wardah Hafidz, Gadis Arivia, Karlina Leksono, Ayu Utami, Lies Mascoes Natsir, Wilasih Noviana, dll. Mereka adalah ilmuwan dan sekaligus aktivis pergerakan.

3. Dari isu sosial ke isu keagamaan

Sosiolog Emile Durkheim dalam suatu karyanya pernah menyatakan: "...that nearly all the great social institutions were born in religion.... If religion gave birth to all that is essential in sociaty, that is so because the idea of sociaty is the soul of religion."[12] Pernyataan Durkheim ini, dengan tanpa mendiskusikannya pada wilayah teologis, menunjukkan sedemikian kuatnya peranan dan posisi agama dalam tatanan kehidupan sosial. "Hampir semua peradaban besar

[12]Emile Durkheim, *The Elementary Form of Religious Life,* (New York: The Free Press, 1995), p. 421.

yang pernah tumbuh di muka bumi pada mulanya dimotivasi oleh keyakinan agama", demikian pernyataan Dr. Komaruddin Hidayat dalam pidato pengukuhan guru besarnya[13]

Pernyataan Durkheim dan Komaruddin Hidayat di atas menunjukkan adanya keterkaitan antara wilayah sosial dan agama. Artinya, dalam hal ini, seberapapun masalah sosial itu tetap akan memiliki ketersinggungan dengan masalah agama, tidak kecuali masalah gender.

Dalam kajian gender, yang dianggap sebagai penyulut pemikiran dan gerakan gender adalah sebuah karya 'The Feminine Mystique' yang ditulis oleh Betty Friedan, yang penerbitannya mengambil momen reformasi di Amerika Serikat tahun 1963. Buku itu berdampak luas, lebih-lebih setelah Betty Friedan membentuk organisasi wanita bernama 'National Organization for Woman' (NOW) di tahun 1966, yang gemanya kemudian merambat ke segala bidang kehidupan. Dalam bidang perundang-undangan, tulisan Betty berhasil mendorong dikeluarkannya 'Equal Pay Right' (1963) sehingga kaum perempuan bisa menikmati kondisi kerja yang lebih baik dan memperoleh gaji sama dengan laki-laki untuk pekerjaan yang sama, dan 'Equal Right Act' (1964) di mana kaum perempuan mempunyai hak pilih secara penuh dalam segala bidang.

Gerakan feminisme berjalan terus, dan di tahun 1967 dibentuklah 'Student for a Democratic Society' (SDS) yang mengadakan konvensi nasional di Ann Arbor, kemudian dilanjutkan di Chicago pada tahun yang sama. Dari sinilah mulai muncul kelompok 'feminisme radikal' dengan membentuk 'Women's Liberation Workshop' yang lebih dikenal dengan singkatan 'Women's Lib'.

---

[13]Prof. Dr. H.M. Komaruddin Hidayat, *Ketika Agama Menyejarah* (Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Filsafat Agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta), (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 24 Desember, 2001), p. 1

Dalam pandangan Women's Lib, peran kaum perempuan dalam hubungannya dengan kaum laki-laki dalam masyarakat kapitalis terutama Amerika Serikat tidak lebih seperti hubungan yang dijajah dan penjajah. Sehingga di tahun 1968 kelompok ini secara terbuka memprotes diadakannya 'Miss America Pegeant' di Atlantic City yang mereka anggap sebagai 'pelecehan terhadap kaum wanita' dan 'komersialisasi tubuh perempuan.' Gema 'pembebasan kaum perempuan' ini kemudian mendapat sambutan di mana-mana di seluruh dunia.

Demikianlah, isu yang dibawa pemikiran gender pada awal sejarahnya adalah isu sosial. Gender dibangun atas keprihatinan terhadap masalah sosial, terutama pada masyarakat yang menempatkan perempuan pada posisi rendah, suatu hal yang tidak terjadi pada masyarakat muslim. Karena Islam menempatkan perempuan dan kaum ibu pada posisi yang terhormat.[14]

Pada awalnya, bangkitnya gerakan kaum perempuan itu mendapat banyak simpati bukan saja dari kaum perempuan sendiri tetapi juga dari banyak kaum laki-laki, tetapi perilaku kelompok feminisme radikal yang bersembunyi di balik 'women's liberation'

---

[14]Pada zaman jahiliyah perempuan tidak dihormati, bahkan setiap bayi perempuan dikubur hidup-hidup. Islam datang untuk menghilangkan kebiasaan buruk ini. Dan, bersama Islam kaum perempuan dapat hidup sederajat, bahkan pda hal-hal tertentu diberi keistemawaan, sebagaima hadits: *'seorang laki-laki datang kepada Rasulullah Saw seraya bertanya, ya Rasulullah, siapakah orang yang paling berhak saya hormati? Beliau bersabda: ibumu, lalu laki-laki itu bertanya, kemudian siapa? Nabi bersabda, ibumu, dan berkata lagi, kemudian siapa lagi, beliau besabda ibumu, dan berkata lagi, kemudian siapa? Nabi berabda, bapakmu"* (HR al Bukhari dan Muslim)

(عَنْ اَبِى هُرَيْرَةَ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ اِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ مَنْ اَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِى؟ قَالَ اُمُّكَ، ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ اُمُّكَ، قَالَ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ اُمُّكَ، قَالَ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ اَبُوْكَ — رواه البخارى و مسلم)

telah melakukan usaha-usaha yang lebih radikal yang berbalik mendapat kritikan dan tantangan dari kaum perempuan sendiri dan lebih-lebih dari kaum laki-laki. Organisasi-organisasi agama kemudian juga menyatakan sikapnya yang kurang menerima tuntutan 'Women's Lib' itu karena mereka kemudian banyak mengusulkan pembebasan termasuk pembebasan kaum perempuan dari agama dan moralitasnya yang mereka anggap sebagai kaku dan buah dari 'agama patriachy' atau 'agama kaum laki-laki.'

Upaya gender memasuki wilayah agama ini membuat persoalan menjadi bertambah dan semakin kompleks. Karena pada umumnya, gender (atau ketidakadilan gender) lalu dianggap sebagai benar-benar masalah agama. Sehingga tradisi dan khazanah keagamaan dipertanyakan ulang. Awalnya memang dilakukan oleh kaum liberalisme kristen terhadap agama mereka sendiri, namun di Islam ternyata juga terpengaruh dan ikut-ikutan.

Di Islam umpamanya, ketika melihat fiqih dan tafsir yang dianggapnya bias gender, dikatakan sebagai "ketelodoran" utama fiqih Islam dan tafsir Al-Qur'an konvensional. Para ulama fiqih pada periode awal telah "lengah" dalam menafsirkan ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an. Mereka hanya memahaminya secara literal. Akibatnya, hukum Islam saat ini dituduh telah menindas kaum perempuan, dan menjadikannya sebagai anggota masyarakat kelas dua.

Ketersinggungan masalah gender dengan tradisi keagamaan, ternyata bukan hanya sebab kegamangan para agamawan atas derasnya isu-isu sosial, namun 'fakta' sejarah telah menunjukkan bahwa gender telah mengambil wilayah agama secara signifikan.

Dengan masuknya gender menjadi problem keagamaan seperti itu, wacana gender berarti mamasuki babak baru yang oleh aktivis feminis disebut gelombang ketiga feminisme. Pada babak ini, kesetaraan gender menjadi pertimbangan utama dalam setiap isu dan pemikiran keagamaan, termasuk isu moral dan pemikiran teologi.

Sekalipun banyak ragamnya, pemikiran demikian kemudian melahirkan apa yang disebut dengan teologi feminis.

4. Gender sebagai pendekatan dalam studi agama

Para peminat kajian agama (*religious studies*) melihat bahwa isu gender merupakan persoalan global, sehingga agama-agama di dunia harus angkat bicara atas isu ini. Disiplin ini juga akan membuktikan seberapa besar *concern* agama terhadap persoalan gender dan dalam memberikan solusi atas problem diskriminasi terhadap perempuan dalam kehidupan berbudaya dan bermasayarakat. Secara lebih jauh, *religious studies* melihat problem gender sebagai upaya mempertemukan agama-agama.

Gender dan Dekonstruksi Syari'ah

Dalam kaitannya dengan pemikiran dan keilmuan Islam, "dekonstruksi syari'ah" merupakan agenda tak terpisahkan dari wacana gender ini, di samping agenda-agenda yang lain. Agenda ini dimulai dengan asumsi bahwa pemikiran dan keilmuan Islam serta kitab-kitab keilmuan Islam hampir semuanya dikarang oleh laki-laki, sehingga bias gender, prasangka dan kepentingan jenis laki-laki boleh jadi sangat mewarnai pembahasanya. Katanya, seandainya pakar-pakar keislaman itu perempuan dan dapat mengembangkan sebuah pemikiran keislaman, meskipun berdasarkan nash yang sama, boleh jadi hasilnya sangat berbeda dengan pemikiran yang ada sekarang ini.

Asumsi ini tampaknya muncul setelah mereka melihat apa yang sebelumnya telah dilakukan oleh para ahli teolog perempuan Kristen. Melalui kajiannya terhadap karya-karya kaum teolog laki-laki mereka berhasil membongkar banyak prasangka dan bias yang sebetulnya tidak bersangkut paut dengan ajaran agama yang asli tetapi yang belakangan dianggap sebagai bagian yang esensial dari doktrin-doktrin Kristen. Para teolog feminis telah mengembangkan suatu teologi

Kristen alternatif yang berbeda sekali daripada ajaran tradisional yang begitu paternalis dan menindas perempuan.

Dalam dunia Islam, Riffat Hassan, sarjana dari Pakistan, adalah salah seorang yang berusaha mengembangkan pemikiran Islam yang, dikatakan, bersih dari *bias* laki-laki.[15] Lalu muncul buku *Perempuan dan Islam, Kajian Sejarah dan Teologi* oleh Fatima Mernissi,[16] seorang sarjana dari Maroko yang kemudian disebut sebagai teolog feminis muslim. Dalam kajiannya ia mulai mempertanyakan hal-hal yang diajarkan kepadanya mengenai status dan tingkah laku yang layak bagi kaum Muslimat. Ia mengkaji kitab Hadits, tafsir dan sirah untuk mencari asal usul dari –apa yang disebutnya dengan- *misogini*, kebencian terhadap perempuan, dalam tradisi Islam. Ia menunjukkan, berdasarkan sumber Islam masa awal, sikap Nabi terhadap perempuan sangat arif, terbuka, dan toleran, tetapi belakangan muncul tokoh dalam umat yang punya sikap hampir bertolak belakang dengan sikap Nabi itu. Pemimpin yang ia soroti sebagai orang yang bertanggung jawab atas penurunan status wanita dalam Islam adalah Khalifah Umar yang, katanya, muncul lebih *macho* dalam sumber-sumber sejarah, lebih keras dan menindas terhadap perempuan.[17]

Sementara dalam menyoroti para perawi hadits, Abu Hurairah mendapat perhatian utama karena banyak Hadits yang memojokkan

---

[15]Lihat Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?", *Ulumul Qur'an* (Jakarta), 4 (1990), p. 48-55 (Pengarang ini adalah seorang wanita Islam yang mendalami bidang sosiologi. Ia berasal dari keluarga tradisional tetapi memperoleh pendidikan modern.)

[16]Fatima Mernissi, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, (Oxford: Basil Blackwell, 1991) (edisi asli ditulis dalam bahasa Perancis dan diterbitkan di Paris pada tahun 1987)

[17]Bandingkan dengan catatan Laela Ahmad yang mengatakan, Umar mengeluarkan kebijakan-kebijakan yang memojokkan perempuan. Ia keras kepada perempuan baik dalam kehidupan privat maupun publik. Umar gampang marah kepada para istri-istri dan secara fisik menyerang mereka. Ia juga berusaha membatasi perempuan untuk tetap di rumah-rumah mereka dan mencegah kehadiran mereka beribadah di masjid-masjid.

perempuan konon dirawikan oleh Abu Hurairah. Dari hal-hal yang diketahui mengenai riwayat hidup Abu Hurairah, Mernissi menggambarkan profil psikologi, tokoh ini sebagai laki-laki yang mengalami kesulitan menghadapi perempuan, mungkin juga kelainan seksual.

Berdasarkan pengamatannya, Mernissi melihat para pengarang kitab-kitab klasik memang bertolak dari asumsi superioritas laki-laki atas perempuan. Kecuali itu ia juga melihat membanjirnya edisi baru dari kitab-kitab klasik yang paling diskriminatif terhadap perempuan, dengan harga yang sangat murah di pasaran. Bagi Mernissi, itu bukanlah suatu yang kebetulan, bahkan, katanya, telah terjadi serangan massal dari kalangan ulama paling konservatif yang ingin melestarikan status quo dan "melindungi" Islam dari "bahaya" emansipasi perempuan dan feminisme.[18]

Persoalan lain yang terus diangkat oleh pegiat gender adalah problema seputar budaya Arab atau budaya Islam. Misalnya dipertanyakan: apakah ketidakseimbangan antara laki-laki dan perempuan hanya bagian dari budaya kitab klasik saja, ataukah memang *inheren* dalam Islam? Apakah *jilbab* dan larangan perempuan

---

Tindakan Umar yang lain adalah melarang para mantan istri (janda) Rasulullah untuk melaksanakan ibadah haji. Tentu saja segala tindakan Umar diprotes oleh Ummul Mukminin, terutama karena pandangannya bahwa perempuan tidak suci dalam beragama. Sehingga 'Aisyah marah sambil berteriak "kalian memperlakukan kami seperti anjing dan keledai!". Laela Ahmad, *Wanita dan Gender dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Lentera, 2000).

[18]Mernissi, *op. cit.*, p. 97-99. Dua kitab yang disebutnya sebagai contoh adalah edisi baru *Kitab Ahkam an-Nisa'* Ibn al Jauzi (Libanon, 1981) dan *Fatawa an-Nisa'* Ibn Taimiyyah. Dalam penilain Mernisi, kitab yang pertama, dikatakan, sangat ekstrim dalam uraiannya mengenai *hijab*; perempuan dianjurkan untuk tidak keluar dari rumah sama sekali dan untuk tidak lama sekali melihat laki-laki, sedang kitab yang kedua merupakan seleksi fatwa mengenai perempuan dari kumpulan besar fatwa-fatwa *(Majmu' al-Fatawa al-Kubra)* Ibn Taimiyyah. Menurut Mernissi, masih ada kitab yang disebutnya mengandung pendapat jelek paling banyak mengenai perempuan, yaitu karya seorang ulama dari India, Muhammad Shiddiq Hasan Khan al-Qannuji yang berjudul *Husn al-Uswah* (edisi baru: Beirut, 1981). Dikatakan, kitab ini juga menguraikan mengenai "ketidakmampuan perempuan berpikir rasional dan kekurangmampuannya dalam segala urusan agama"

keluar dari rumah hanya berdasarkan salah satu di antara sekian banyak interpretasi Islam, atau perintah mutlak Tuhan.

Dalam suatu tulisan yang meninjau hukum-hukum fiqih mengenai perempuan, orientalis terkenal Hamilton A.R. Gibb dengan nada menyesal mengatakan bahwa bagian fiqih ini tidak didasarkan atas uraian Al-Qur'an melainkan atas Hadits-Hadits yang mencerminkan adat suku-suku Arab.[19] Ia menunjukkan bahwa hampir setiap hukum Al-Qur'an mengenai perempuan merupakan perbaikan hak dan statusnya dan penolakan adat suku-suku Arab yang sangat tidak menguntungkan kaum perempuan. Dalam perkembangan hukum Islam selanjutnya, demikian kesimpulan Gibb, para ahli fiqih ternyata lebih dipengaruhi oleh adat (terutama konsepsi tradisional tentang 'ird, kehormatan suku) daripada ketentuan Al-Qur'an.[20] Menurut Gibb, *ijtihad* Khalifah 'Umar yang membolehkan laki-laki mengucapkan talak tiga sekaligus, adalah upaya membatalkan perlindungan yang diberikan kepada perempuan oleh Al-Qur'an dan mengembalikan hukum adat yang membolehkan laki-laki untuk segera melepaskan istrinya, tanpa alasan.

Pengamatan seperti ini, di kemudian hari terbukti mendorong pemikir Islam untuk meninjau kembali Al-Qur'an dan Hadits yang disebutnya mengandung unsur diskriminasi terhadap perempuan. Hadits-Hadits yang diakui secara umum pun (misalnya, yang dalam

---

[19]H.A.R. Gibb, "Women and the Law", dalam *Correspondance d'Orient,* 5 (Colloque sur la Sociologie Musulmane, Actes, 11-14 September 1961), Bruxelles, p. 233-248

[20]"...in practically every instance the motivation of the early jurists in their elaboration of the Law in respect to women can be resolved into the effort to accommodate the Koranic prescription to the social pressures of their environment. Of these pressures the most powerful was not, as has too often been said, the influence of Caliphs and governors, but the survival and even intensification among the tribesmen of the sense of tribal honour. Indeed, it may even be argued that the detailed rules were dictated more in the light of traditional conceptions of what constituted tribal *'ird* than of Koranic principles." (Gibb, *op. cit*., p. 244).

al-Kutub as-Sittah) juga ditinjau untuk menyaring Hadits yang dikatakan walaupun atasnama Nabi namun melestarikan adat-adat pra-Islam. Upaya inilah yang dilakukan oleh Fatima Mernissi. Usaha Mernissi ini kemudian menimbulkan kontroversi, dan banyak pihak lalu menyebutnya sebagai "Inkarussunnah".

Bagi penganut gender, masih terdapat beberapa ayat Al-Qur'an yang dengan jelas menyatakan ketidaksamaan hak, misalnya dalam hal warisan, meskipun juga diakui bahwa secara umum Al-Qur'an telah memberikan banyak hak dan kebebasan kepada perempuan yang tidak pernah dimiliki dalam budaya Arab Jahiliah. Pertanyaan mereka selanjutnya adalah: apakah itu berarti bahwa superioritas laki-laki atas perempuan harus diterima sebagai ajaran Islam yang mutlak dan tidak bisa diubah? Maka dimulailah melakukan upaya penafsiran terhadap ayat-ayat terkait yang disebutnya dengan "penafsiran kontekstual", sebuah upaya memahami ayat-ayat ahkam dalam konteks masyarakat Madinah pada zaman Nabi dan menerapkan semangat hukumnya daripada hukum-hukum yang harfiah. Salah satu pendobrakan radikal adalah pendekatan Munawir Syadzali, yang menyatakan bahwa pembagian warisan memerlukan modifikasi untuk masyarakat yang punya struktur sosial lain daripada Madinah tiga belas abad yang lalu.

Soal kewarisan, di samping soal persaksian, dan poligami memang merupakan sejumlah persoalan yang disebut sebagai terkait dengan isu gender. Bagi mereka, ayat-ayat yang berbicara tentang hal tersebut semuanya turun untuk menanggapi suatu sebab khusus *(khushush al-sabab),* meskipun redaksinya menggunakan lafadz umum (*'umum al-lafdz).* Hampir semua ayat gender turun dalam suatu sebab khusus, tetapi hampir semua ayat-ayat tersebut menggunakan bentuk (*shigah)* lafadz umum. Pertanyaan mereka, "apakah yang dijadikan pegangan sebab khusus atau lafadz umum (*hal al-'ibrah bi khushush al-sabab aw bi 'umum al-afdz)?*"

Atas pertanyaan tersebut, menurut Nasaruddin Umar, kemudian terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama: a) apakah ayat-ayat itu berlaku secara universal tanpa memperhatikan kasus turunnya (*yufid al-'alm*), atau b) berlaku universal dengan syarat memperhatikan persamaan karakteristik illat (*khushush al-'illah*), yang meliputi empat unsur yaitu peristiwa, pelaku, tempat, dan waktu, atau c) hanya mengikat peristiwa khusus yang menjadi sebab (*khushush al-sabab*) turunnya ayat, dengan demikian ayat-ayat tersebut tidak mengcover secara langsung peristiwa-peristiwa lain.[21]

Pendapat pertama dipegang oleh jumhur Ulama dengan alasan bahwa meskipun ayat-ayat itu diturunkan dalam suatu sebab khusus tetapi menggunakan redaksi umum (am), jadi mereka mengutamakan bunyi teks dari pada konteks, lagi pula menurut mereka, al-Qur'an tidak hanya untuk dijadikan petunjuk oleh masyarakat tempat dan waktu di mana al-Qur'an diturunkan tetapi juga untuk masyarakat sampai akhir zaman. Fungsi sabab nuzul lebih banyak merupakan penguat penjelasan (*bayan ta'kid*), dan sangat terbatas yang sampai ke *bayan takhshish*, yang berfungsi untuk mengkhushushkan jangkauan ayat, sebagai konsekuensi pada kaidah pertama (*al-'ibrah bi 'umu-m al-lafdh, la-bi khushu-sh al-sabab*), bahkan ada yang mengatakan ayat-ayat tidak mempunyai hubungan kausalitas dengan riwayat sabab nuzul, karena ayat-ayat itu turun kebetulan pada saat terjadinya sebab itu. Pendapat yang kedua cenderung dipegang oleh al-Syathibi yang terkenal dengan kitabnya Al-Muwafaqat-nya. Kalau jumhur penekanannya pada analisa teks maka Syathibi lebih berorientasi kepada tujuan umum (*maqashid al-syari'ah*) dan dengan demikian selain mengandalkan teknik analogi (*qiyas*) dengan memperhatikan secara cermat semua unsur qiyas, juga lebih berkonsentrasi kepada kajian konteks dari pada detail

[21]Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan gender perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999).

teks. Orisinalitas pendapat al-Syathibi terletak di antara dua kaidah (pertama dan ketiga) di atas, dan seolah-olah ingin mengembangkan kaidah lain bahwa yang dijadikan pegangan (*'ibarah*) ialah yang lebih dekat mengantar kepada tujuan umum (*maqashid al-syari'ah*). Kedudukan teks (*lafzh*) ditempatkan sejajar dengan sabab nuzul sambil melakukan penelitian kritis (istiqra') terhadap dalil-lalil lain, kemudian dipilih atau dibentuk suatu bentuk solusi. Sedangkan pendapat ketiga berpegang kepada kaidah *al-'ibrah bi khushush al-sabab la-bi 'umum al-lafzh,* pendapat ini tidak umum di kalangan ulama.

Beberapa negara Muslim sekular seperti Turki dan Tunisia adalah termasuk negara yang mengabaikan masalah kontektualisasi (atau dalam bahasa munawir Sadzali: reaktualisasi) ini. Undang-undang perkawinan dan undang-undang lainnya hanya didasarkan pada hukum sipil seperti di negara Barat tanpa usaha mencari legitimasi Islam. Situasi ini, tentu saja, menyebabkan sebagian umat di sana merasa teralienasi dari negara dan boleh jadi menimbulkan gerakan "fundamentalis" yang kuat. Melihat arus perkembangan dalam dunia Islam masa kini, sekularisme tidak merupakan alternatif yang potensial. Pertanyaan apakah hak-hak perempuan dan hak-hak asasi manusia lainnya yang tercantum dalam perjanjian internasional[22] itu bertentangan dengan Islam.

Perkembangan umat Islam di negara sekular itu kemudian dijadikan alasan bagi pembenaran upaya "pembaruan" pemikiran Islam secara sangat radikal. Adalah Abdullahi Ahmed An-Na'im, sarjana hukum dari Sudan, yang disebut-sebut melakukan upaya ini dengan bukunya: *Menuju Suatu Reformasi Islami.*[23] Dalam bukunya

[22]Seperti: piagam PBB, Konvensi Internasional tentang Hak-Hak Asasi Manusia, Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial, Konvensi tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan.

[23]Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Towards an Islamic Reform: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* (New York: Syracuse University Press, 1990)

itu, An-Na'im menyampaikan beberapa usul pembaruan berdasarkan pemikiran gurunya, Mahmud Muhammad Taha.

Mahmud Taha bertolak dari perbedaan yang terdapat antara surat-surat yang turun di Mekah dan di Madinah. Surat-surat Makiyyah bersifat peringatan moral, egalitarian, dan universal, sedangkan surat-surat Madaniyyah lebih bersifat spesifik dan kontekstual. Beberapa ayat Madaniyyah kelihatannya bertentangan dengan ayat-ayat Mekah, dan itu yang melahirkan teori *nasikh* dan *mansukh:* menurut para ahli tafsir dan fiqih, terdapat ayat yang membatalkan ayat lain. Status perempuan (dan juga status minoritas non-Muslim) diatur oleh ayat-ayat Madaniyyah yang membatalkan ayat-ayat Makiyyah yang lebih egaliter.

Dengan sangat berani Mahmud Taha menyatakan bahwa sekarang sudah waktunya untuk memutarbalikkan *nasikh* dan *mansukh* itu. Perintah Tuhan yang punya relevansi universal adalah tercantum dalam surah-surah Makiyyah. Karena masyarakat Arab pada zaman Nabi belum sanggup melaksanakan semua perintah itu, lalu turunlah ayat-ayat yang lebih sesuai dengan situasi zaman itu, dan *untuk sementara* membatalkan ayat-ayat yang lebih universal dari Mekah. Masyarakat sekarang sudah lebih dewasa, dan tidak ada alasan lagi untuk membatalkan perintah Tuhan pertama yang egaliter. Ayat-ayat yang dulu dianggap *nasikh* sekarang sudah layak menjadi *mansukh*.[24]

Tokoh belakangan yang tidak kalah gigihnya dalam agenda dekonstruksi syari'ah adalah Khaled Abou el-Fadl. Fokus utama Khaled adalah melakukan pembacaan ulang terhadap sumber hukum, terutama hadits-hadits yang secara dzahiri dan sepihak dijadikan referensi produk hukum dan fatwa oleh para ulama yang tergabung

[24]Argumentasi Mahmud Taha tentu lebih canggih dari pada ringkasan sederhana yang diberikan di sini. Pemikirannya menimbulkan reaksi keras, apalagi ketika ia menentang politik Islamisasi negara yang dimulai Numairi. Ia ditangkap sebagai oposan politik dan kemudian dihukum mati dengan alasan riddah pada tahun 1985.

dalam CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions*). Khaled memastikan bahwa fatwa para ulama CRLO itu memiliki dampak teologis, moral dan sosial yang sangat serius. Dalam beberapa kasus hukum yang diangkat,[25] Khaled menemukan bahwa hadits-hadits yang dirujuk ulama CRLO tidak diperhatikan kualitasnya, mereka mengambilnya secara lepas konteks, bahkan terjadi kesalahan historis, berlawanan dengan kandungan al-Quran, berlawanan dengan hukum alam, dengan pengalaman umum manusia dan dengan tuntutan nalar.[26]

Sama seperti yang dilakukan Mernisi, tampaknya Abu Hurairah juga menjadi tokoh yang menarik perhatian Khaled. Menurutnya, terkait soal perempuan terjadi banyak kejanggalan pada periwayatan Abu Hurairah. Misalnya jumlah hadits yang diriwayatkan begitu banyak, sementara ia masuk Islam 3 tahun sebelum Rasul wafat, juga soal kedekatannya dengan Rasul yang melebihi 'Aisyah sekalipun.

Sementara beberapa peneliti feminis Indonesia seperti Nasaruddin Umar, Yunahar Ilyas, Istibsyaroh, dll., memberikan kontribusi bahwa Islam adalah agama yang juga menjunjung tinggi kesetaraan gender atau paling tidak, tidak membenarkan setiap upaya marjinalisi perempuan.

Begitulah, munculnya beberapa tokoh feminis di kalangan Islam, dengan berbagai kecenderungan dan bidang garapan masing-masing, telah membuat isu gender menjadi sangat kaya dan dinamis dalam wacana keislaman. Hanya saja tetap mesti diberi catatan, terutama terkait efektifitas dari usaha besar dan penuh resiko itu. Pada sisi ini, upaya seperti itu tampak sangat elitis, dapat dikatakan baru "perang udara", dan dalam beberapa hal juga kontra produktif, terutama

---

[25]Di antaranya soal sujud pada suami, menjilati bisul suami, juga soal suami marah, malaikat dan Tuhanpun Murka, dll.

[26]Lihat Khaled M. Abou el Fadl, *Atas Nama Tuhan,* terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), terutama Bab 7.

terlihat dari reaksi membabibuta oleh kelompok Islamis yang merasa "agama"nya diobok-obok. Tampaknya ini merupakan alasan utama mereka melakukan penolakan atas masuknya isu ini dalam wacana keislaman, di samping beberapa alasan lainnya, seperti mengkaitkannya dengan orientalisme, kolonialisme, missi kristen, bahkan mereka yakini sebagai proyek Barat.

Adalah Haedah Moghissi yang gelisah soal ini. Menurut Moghissi, perjuangan perempuan muslim untuk keluar dari ketertindasan telah muncul jauh sebelum isu gender ini muncul, mungkin sejak Islam ini datang. Di mana ada penindasan, di situ pasti ada perjuangan penegakan hak, tanpa atau atas nama feminis. Dan, bisa jadi perjuangan terhadap nasib perempuan itu berbeda di satu negara dengan negara lainnya. Di sini, Moghissi ingin mengakatan bahwa perjuangan pembelaan hak-hak perempuan dalam kerangka Islam tidak pernah direkayasa oleh para feminis Islam. Artinya "feminisme Islam"[27] - banyak orang menyebut begitu- tidak ada kaitannya dan bukan dalam kerangka feminisme sebagaimana dipahami Barat.

Tampaknya Moghissi merasa perlu menjelaskan duduk perkaranya. Bahwa perjuangan membela hak perempuan adalah satu fakta, sementara feminisme satu fakta yang lain. Sekalipun keduanya sama-sama mengakui bahwa persoalan yang dihadapi perempuan dengan statusnya yang rendah adalah karena adanya misinterpretasi terhadap keislaman. Namun dalam banyak hal, feminisme justru membuat perjuangan itu menemui jalan buntu. Berkait kelindannya antara feminisme dengan pemikiran posmodernisme, juga dengan berbagai

---

[27]Moghissi melihat adanya kesulitan menempel kata Islam pada kata feminis seperti itu. Misalnya terkait Islam yang mana? Apakah "islam" dan "feminisme" memang bisa sejalan? Kalaupun femenisme Islam itu ada, bagaimana masa depannya? Ini beberapa pertanyaan dan masih banyak lagi pertanyaan. Lihat Haedah Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalis, The Limits of Modern Analisys,* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 146.

aliran pemikiran yang lain seperti liberalisme, sosialisme, dll, telah memperkuat alasan bagi tumbuh-suburnya fundamentalisme Islam.

Moghissi mengisyaratkan bahwa ruang fundamentalisme Islam sudah barang tentu akan susah dijadikan untuk penciptaan wacana perempuan yang egaliter dan penuh keadilan. Meskipun ia tidak optimis dengan proyek revitalisasi teks agama, namun ia tidak juga mengagungkan sekularisme. Apa yang penting bagi perempuan menurut Moghissi adalah bagaimana menciptakan ruang-ruang yang mereka butuhkan untuk mengartikulasikan wacana-wacana yang mereka butuhkan. Secara tegas, Moghissi menyatakan bahwa pemerintahan teokratis memiliki karakter anti kesetaraan dan keadilan gender dan memonopoli ruang publik dan wacana, dan akan selalu otoriter akan menutup kemungkinan munculnya diskursus tandingan yang diciptakan oleh kaum perempuan.

Bagaimana Membaca Wacana Gender

Begitulah, dalam kaitannya dengan pemikiran keislaman, gender telah mengambil wilayah secara cukup signifikan. Pembongkaran terhadap khazanah Islam memang bukan persolan yang kebetulan, tetapi sebuah agenda dan proyek besar mereka. Padahal dari sisi keilmuan sekalipun, semua itu merupakan karya terbaik anak sezaman.

Beberapa hal ini membuat semakin jelas bahwa gender memang bukan hanya sekedar kata atau istilah, tetapi merupakan konsep yang mengandung misi, filosofi, dan ideologi. Gender ternyata bukan merupakan bahasa awam yang sederhana, tetapi merupakan 'eksperimen' pemikiran karena posisinya sebagai diskursus kefilsafatan. Gender bukan hanya suatu pemikiran yang menjadi konsumsi para akademisi, tetapi ia juga merupakan gerakan (saya kira, gerakan yang beragam sesuai dengan tuntutan dan motivasinya). Gender juga bukan sekedar isu sosial, tetapi ia sudah mengambil wilayah keagamaan secara signifikan.

Dilihat dari sisi sumber dan akar-akarnya, gender jelas merupakan konsep asing yang tidak serta merta bisa disebut sebagai gejala global yang terjadi pada seluruh tradisi yang ada di dunia ini. Meski demikian, ibarat barang dagangan, gender bisa dikatakan sebagai sebuah produk yang dikemas khusus sehingga menarik minat untuk membelinya, tidak saja bagi yang punya uang, tetapi juga bagi yang hanya kebetulan melihatnya, meski belum tahu apa isinya.

Perguruan Tinggi Islam, dengan seluruh para intelektual di dalamnya, sesuai dengan identitas yang disandangnya, yakni dunia akademis namun Islami atau lembaga Islam namun akademis, kiranya tidak dapat begitu saja lepas tangan, melakukan upaya proteksi dari isu-isu yang bisa digolongkan kontemporer itu. Namun juga tidak bijaksana jika liberalisme dibiarkan 'liar' hanya atas nama akademis. Sama tidak bijaksananya jika isu-isu kontemporer itu dibicarakan namun akar-akar dan sumber pemikirannya dinafikan. Sikap demikian, di samping tidak akademis, juga bisa berarti menyembunyikan bagaimana jati diri sebenarnya wacana itu, yang jika saja jati diri itu ditunjukkan belum tentu ada orang yang meminatinya, atau paling tidak mereka akan pikir-pikir dulu.

Maka membaca wacana gender mesti dilakukannya secara kritis dan analitis,[28] dengan menempatkannya sebagai wacana (*discourse*). Upaya ini dimaksudkan untuk menghindari pembacaan yang hanya sampai pada permukaan, sebaliknya dapat mengantarkannya untuk sampai pada sumber dan akar wacana. Karena, menurut Foucault, setiap *discourse* pasti mempunyai geneologi dan dapat ditemukan asal usul pembentukannya.

Sekalipun demikian, bagi perguruan tinggi Islam, membaca wacana gender jelas bukan hanya sebagai sarana melatih keterampilan

[28]Analisis kritis adalah sebuah metode analisis yang selalu terlibat dalam upaya menemukan adanya hubungan atau ke-saling pengaruh-an antara pemikiran; menemukan perbedaan atau melakuan perbandingan dan akhirnya memposisikan.

analisis terhadap masalah-masalah sosial. Apalagi secara serta merta melibatkan diri dalam diskursus dan aksinya, layaknya sebagai barang baru yang jika tidak diikutinya, takut disebut sebagai ketinggalan wacana. Namun dengan basis keislaman yang kuat, memposisikan ajaran Islam dan khazanah keislaman sebagai tolak ukur dan pijakan dalam setiap pilihan sikap, termasuk dalam melakukan proses analisisnya.

Harus diakui, produk-produk pemikiran asing yang berkembang satu atau dua dasa warsa belakangan ini, mengejutkan umat Islam, lebih khusus lagi kaum akademisi Islam. Dan yang lebih mengejutkan lagi, bahwa sikap umat Islam terhadap pemikiran asing itu cukup beragam. Kondisi demikian mengharuskan untuk menyadari akan arti penting membangun sejarah dan peradaban Islam dengan melihat kembali khazanah keislaman masa lalu dan menangkap pesan-pesan itu dengan suatu kesadaran kreatif, namun tetap tidak keluar dari pandangan hidup (*weltanschauung*) keislaman.[29]

Dalam Islam, mendalami ajaran agama (*tafaqquh fiddin*) jelas merupakan kewajiban bagi setiap umatnya; laki-laki ataupun perempuan. Mengangkat harkat dan martabat kemanusiaan, termasuk kaum perempuan, adalah tuntunan agama. demikian juga, melakukan pemberdayaan kaum wanita dan meningkatkan taraf kesehatan, kecerdasan, dan meningkatkan peran mereka dalam kehidupan bermasyarakat. Sebaliknya menjatuhkan harkat dan mertabat kemanusiaan merupakan larangan agama, ada atau tanpa konsep gender. Maka kritis terhadap konsep gender bukan berarti memandang rendah terhadap kaum perempuan atau membiarkan ketidakadilan terhadap

[29]Menurut Hamid Fahmi Zarkasyi, yang dimaksud dengan pandangan hidup Islam adalah pandangan hidup yang diproyeksikan oleh wahyu dan dikembangkan oleh pemikiran para ulama otoritatif di bidangnya masing-masing, sehingga membentuk apa yang disebut dengan *conceptual network*. Lihat Hamid Fahmi Zarkasyi, "Tren Pemikiran Islam di Indonesia", dalam *Jurnal Tsaqafah*, vol. 2, No. 1, Syawwal 1426 - R. Awwal 1427, p. 1-2.

mereka dan berhenti melakukan pemberdayaan. Tetapi, sekali lagi, merupakan pilihan sikap yang menempatkan ajaran Islam sebagai tolak ukur dan batu ujian terhadap keabsahannya.

Kritis terhadap konsep gender, bahkan juga bukan berarti penolakan secara membabi buta terhadap konsep itu. Karena, sebagaimana terlihat dalam sejarahnya, persoalan gender muncul dari suatu tradisi dan budaya yang memang menempatkan perempuan pada posisi rendah.[30] Bukti adanya tradisi demikian, tidak hanya disebutkan dalam sejarah tetapi juga dalam nash Al-Qur'an, yang mengkisahkan suatu masyarakat yang merasa rendah jika terlahir dari keluarga mereka, anak-anak perempuan, maka anak itu harus dibunuhnya. Artinya, bagi suatu tradisi atau budaya, yang masyarakatnya tidak memandang rendah jenis yang satu terhadap jenis yang lain, maka gender bukan lagi menjadi masalah, atau paling tidak cukup sebagai wacana.

Pada tahap terakhir, membaca wacana gender harus dengan meletakkannya pada konteks yang lebih luas atau bahkan global. Upaya ini dimaksudkan agar tidak 'terlalu' terjebak pada diskursusnya dan melakukan analisis dengan lebih objektif. Yang kita maksud dengan konteks yang lebih luas di sini adalah pola pikir modernitas-Barat. Jika disebut misalnya, perempuan dijadikan budak, ternyata laki-laki pun banyak yang dijadikan budak, bahkan juga anak-anak, sekalipun kebanyakan oleh kaum lelaki. Maka mengangkat isu gender

---

[30]Konon, setelah di Amerika Serikat terjadi revolusi sosial dan politik, perhatian terhadap hak-hak kaum perempuan mulai mencuat. Di tahun 1792 Mary Wollstonecraft membuat karya tulis berjudul 'Vindication of the Right of Woman' yang isinya dapat dikatakan, meletakkan dasar prinsip-prinsip feminisme dikemudian hari. Pada tahun-tahun 1830-1840 sejalan terhadap pemberantasan praktek perbudakan, hak-hak kaum prempuan mulai diperhatikan, jam kerja dan gaji kaum ini mulai diperbaiki dan mereka diberi kesempatan ikut dalam pendidikan dan diberi hak pilih, sesuatu yang selama ini hanya dinikmati oleh kaum laki-laki. Inilah yang nantiya melahirkan feminis liberal di Amerika.

sebagai solusi atas kehidupan yang eksploitatif seperti itu, tentu hanya tambal sulam, kalau tidak malah salah sasaran. Karena, yang sebenarnya terjadi adalah proses dehumanisasi yang berakar pada pola pikir modern, yang formalis-instrumentalis, materialis, *physically*, dll. Pola pikir ini telah menjadi semacam monster besar yang hampir-hampir tidak mungkin untuk dihindari.

Proses penghilangan unsur-unsur kemanusiaan ini tampaknya sudah merasuk ke hampir seluruh aspek kehidupan ini. Pola hubungan guru-murid, anak-ortu, bos dan anak buahnya, pimpinan dan bawahan, bahkan hubungan suami dan istri, semuanya menjadi semacam hubungan robotik. Maka wajar jika kekerasan dapat terjadi di mana-mana, termasuk yang terkait dengan perempuan.

Dengan kesadaran semacam ini, maka dapat dipahami jika dewasa ini juga marak gerakan-gerakan moral, gerakan spiritual, dan gerakan kemanusiaan lainnya. Karena memang merupakan momentum bagi mereka.

Dengan demikian, setidaknya ada empat hal yang perlu diperhatikan dalam membaca wacana gender. *Pertama,* menempatkan Islam dan ajaran Islam sebagai pijakan dan tolak ukur dalam bersikap dan dalam melakukan proses analisis. *Kedua*, memperlakukan gender sebagai wacana atau *discourse*, sehingga analisis-kritis yang dilakukannya menjangkau sampai pada akar dan sumber pembentukannya. *Ketiga,* menempatkan problem gender sebagai suatu kasus spesifik. Hal ini dimaksudkan untuk mendapat kejelasan bahwa pada tradisi dan masyarakat yang selama ini telah menempatkan perempuan pada posisi terhormat, gender bukan lagi manjadi masalah. Sebaliknya, gender bisa jadi menjadi problem besar, jika memang terdapat tradisi dan budaya yang menempatkan perempuan pada posisi rendah, terjajah, dst. *Keempat*, meletakkan problem gender pada konteks yang lebih luas.

Beberapa Paradoks dalam Studi Gender

Sebelum mengakhiri presentasi ini, perlu ditambahkan bahwa ada yang paradoks atau salah kaprah dalam studi gender dewasa ini, *pertama* perspektif ini menolak pemilahan secara sosiologis antara laki-laki dan perempuan. Namun dalam setiap analisisnya, perspektif gender justru terlibat analisis perbandingan jenis kelamin secara kuantitatif. Seperti tampak pada analisis *gender mainstreaming*[31] yang biasa digunakan dalam analisis kesetaraan gender pada taraf kebijakan manajerial suatu organisasi atau lembaga tertentu. Ini tidak saja akan memperlihatkan perbedaan tetapi malah mengukuhkan pembedaan antar jenis kelamin. Pada saat yang sama akan mengaburkan kalau tidak malah menghilangkan ukuran atau standar kualifikasi tertentu, suatu hal yang katanya selalu diperjuangkan, hanya karena untuk memenuhi quota kesamaan jenis kelamin.

Kedua, gerakan *new left*, yang menjadi basis diskursus gender, menolak universalisme yang menjadi ciri khas modernisme. Keberatan atas modernisme, umumnya terkait empat hal, yaitu rasionalitas lebih dari wahyu, kritik lebih dari sekedar sikap naif yang tidak terbebas dari tradisi dan sejarah, progresif lebih dari sekedar konservasi tradisi, dan universalisme yang melandasi tiga elemen sebelumnya.[32] Keempat elemen itu bersifat normatif sehingga berlaku universal: kebenaran wahyu diuji di hadapan rasionalitas, otoritas tradisi dan sejarah

---

[31]*Gender mainstreaming* (pengarusutamaan gender) adalah suatu strategi untuk mencapai kesetaraan gender melalui perencanaan dan penerapan kebijakan yang berperspektif gender pada organisasi dan institusi. Strategi ini berawal dari asumsi bahwa ketimpangan gender disebabkan oleh adanya sistem dan struktur masyarakat yang tidak berkeadilan gender. Lihat Manshour Fakih, "Gender Mainstreaming, Strategi Mutakhir Gerakan Perempuan", dalam Macdonald, et, al., *Gender & Perubahan Organisasi, Menjembatani Kesenjangan Antara Kebijakan & Praktis,* (Yogyakarta: INSIST, 1999).

[32]Lihat Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas,* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), p. 194.

dipersoalkan dengan kritik, keluhuran tradisi dipertanyakan atas dasar harapan akan masa depan.[33] Seiring dengan universalisasi norma tersebut, pemikiran modern mengalami eskalasi (*escalation*) menjadi apa yang disebut Lyotard sebagai *grandnarrative*[34] yang mematikan narasi-narasi kecil dan menjadi kekuatan kuasa yang memarginalkan apa saja yang dianggap tidak rasional sebagaimana diungkap Foucault.[35]

Beberapa hal ini, dengan demikian, berkonkuensi pada pengakuan terhadap pluralitas dan variasi pemikiran, bukan malah mematikan keragaman atas nama arus utama (*mainstream*). Paradoks pada gender dalam hal ini adalah menolak universalisme tetapi tidak mempedulikan adanya keragaman.

Ketiga, dalam studi antropologi di kenal ada dua pendekatan, yaitu apa yang disebut dengan *ethic approach,* sebuah pendekatan di mana peneliti menggunakan kerangka konseptual yang dibangunnya sendiri dan *emic approach,* sebuah pendekatan di mana peneliti memahami dan menggunakan kerangka konseptual dari objek yang ditelitinya. Pendekatan pertama bersifat emansipatif dan ideologis, makanya cenderung reduksionis dan eksploitatif, sedang pendekatan kedua bersifat fenomenologis-hermeneutis, makanya cenderung empatik dan intersubjektif. Aplikasi dua pendekatan ini, sejak proses hingga hasil jelas berbeda. Namun studi antropologi dalam perpektif gender, umumnya gagal membedakan dua pendekatan ini.

---

[33]*Ibid.*

[34]Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report and Knowledge,* (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 37.

[35]Lihat Michel Faucoult, *Diciplin and Punish: The Brith of Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine, 1979); Bandingkan dengan Budi Hardiman, "Kritik atas Patologi Modernitas dan [Post]Modernisme: Habermas dan Para Ahli Waris Neitzsche" dalam *Driyarkara,* Tahun XIX, No. 2

Akhirul Kalam

Melakukan kajian terhadap konsep-konsep asing dan lebih khusus lagi konsep Barat, memang tidak mesti dapat aman dari keterpengaruhannya, namun juga bukan berarti sama sekali tidak memiliki nilai manfaat. Paling tidak dapat mengingatkan kita, membuat kita terjaga, dan memikirkan apa-apa yang selama ini tak terpikirkan, menanggapi dan memberikan jalan keluar terhadap persoalan yang telah lama tidak kita anggap sebagai masalah. Maka mendahulukan prejudice bukan saja tidak ilmiah tetapi juga kontraproduktif. Yang dibutuhkan di sini adalah kemampuan bermain seni, yaitu seni memilah-milah mana yang bermanfaat dan mana yang tidak bermanfaat, seni mengambil yang bermanfaat dan membuang jauh-jauh yang tidak bermanfaat.

Dalam Islam, pemberdayaan wanita muslimah dan perempuan pada umumnya jelas merupakan bagian tak terpisahkan dari upaya meningkatkan kualitas ketaqwaan dalam makna yang seluas-luasnya; ada atau tidak ada konsep gender, dan tentu saja bukan atas nama gender. Satu hal perlu diperhatikan bahwa gender bukanlah sekedar kata atau istilah tetapi merupakan konsep yang terkandung di dalamnya misi, filosofi, dan ideologi tertentu. *Wallahu a'lam bish shawab*

Daftar Pustaka

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Towards an Islamic Reform: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1990)

Arivia, Dr. Gadis, *Feminisme: Sebuah Kata Hati,* (Jakarta, Kompas, 2006)

Berger, Brigitte and Berger, Peter. *The War Over The Family: Capturing The middle Groun,* (New York: Anchor Books, 1984)

Bone, Indriani, M.Th, "Feminisme Kristen: Problematika Memasuki

Milenium Ketiga" dalam Martin L. Sinaga (ed.), *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga,* (Jakarta: Gramedia, 2000)

Chist, Carol P. & Plaskow Judith (eds.), *Womanspirit Rising,* (New york: Harper & Row, 1979)

Dally, Ann, *Inventing Motherhood: The Consequences of an Ideal,* (London, 1982)

Durkheim, Emile, *The Elementary Form of Religious Life,* (New York: The Free Press, 1995)

Fadl, Khaled M. Abou el, *Atas Nama Tuhan,* terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004)

Fakih, Mansoer, "Gender Mainstreaming, Strategi Mutakhir Gerakan Perempuan", dalam Macdonald, et, al., *Gender & Perubahan Organisasi, Menjembatani Kesenjangan Antara Kebijakan & Praktis,* (Yogyakarta: INSIST, 1999)

Fakih, Mansoer, "Gender Mainstreaming, Strategi Mutakhir Gerakan Perempuan", dalam Macdonald, et, al., *Gender & Perubahan Organisasi, Menjembatani Kesenjangan Antara Kebijakan & Praktis,* (Yogyakarta: INSIST, 1999)

Fakih, Mansoer, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1996)

Faucoult, Michel, *Diciplin and Punish: The Birth of Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine, 1979)

Firestone, Shulamith, *The Dialex of Sex,* (London: 1972)

Gibb, Sir Hamilton A.R., "Women and the Law", dalam *Correspondance d'Orient,* 5 (Colloque sur la Sociologie Musulmane, Actes, 11-14 September 1961)

Hafidz, Wardah, "Feminisme sebagai Problematikan Milenium Ketiga dan Sikap Agama-Agama" dalam Martin L. Sinaga (edit.), *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga,* (Jakarta: Gramedia, 2000)

Hardiman, Budi, "Kritik atas Patologi Modernitas dan [Post]Modernisme: Habermas dan Para Ahli Waris Neitzsche" dalam *Driyarkara,* Tahun XIX, No. 2

Hardiman, Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003),

Hassan, Riffat, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?", *Ulumul Qur'an* (Jakarta, vol. 4, 1990)

Hidayat, Prof. Dr. H.M. Komaruddin, *Ketika Agama Menyejarah* (Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Filsafat Agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta), (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 24 Desember, 2001)

Hunter, James, *Cultur Wars: The struggle of define America,* (New York: Basic Books. 1990)

Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report and Knowledge*, (Manchester: Manchester University Press, 1984)

Majalah Rahima, copyright@Rahima2001

Megawangi, Ratna, "Perkembangan Teori Feminisme Masa kini dan Mendatang", dalam Mansoer Fakih, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam,* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000)

Mernissi, Fatima, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, (Oxford: Basil Blackwell, 1991)

Moghissi, Haedah, *Feminism and Islamic Fundamentalis, The Limits of Modern Analisys,* (New York: Oxford University Press, 1999)

Muslih, Mohammad, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan,* cet ke-2, (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2005)

Rich, Andrienne, *Of Woman Born,* (New York: W.W.Norton and Co., 1970)

Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999)

Zarkasyi, Hamid Fahmi, "Tren Pemikiran Islam di Indonesia", dalam *Jurnal Tsaqafah,* vol. 2, No. 1, Syawwal 1426 - R. Awwal 1427.

8 MENELUSURI TAFSIR GENDER AMINA WADUD MUHSIN

Sujiat Zubaidi

Saat ini, memperjuangkan keadilan gender sering diwujudkan dalam gerakan feminisme. Gerakan feminisme ini, tidak bisa dilepaskan dari kuatnya asumsi para feminis dalam merespon tradisi patriarkhi dalam Islam. Berawal dari sebuah gejala sosial, gender dapat diartikan sebagai pembagian peran manusia berdasarkan jenis kelamin. Persoalan gender, khususnya yang berkaitan dengan perubahan struktur masyarakat ke arah *equality gender,* belakangan ini mengemuka dalam gerakan massif sejak akhir abad 20.

Tujuan perjuangan feminisme pada umumnya, guna mencapai kesetaraan harkat dan kebebasan perempuan dalam memilih dan mengelola kehidupan, baik dalam ranah domestik maupun publik[1]. Maka, secara sederhana dapat dikatakan bahwa yang dituntut kalangan feminis, termasuk feminis muslim, adalah kesamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan di wilayah publik, dan peran komplementer di wilayah domestik (rumah tangga).

Salah satu persoalan utama yang dihadapi kalangan feminis pada umumnya adalah patriarkhi, yang berarti "kepemimpinan sang ayah".

---

[1]Siti Hariati Sastriyani, et. el, *Women in Public Sector,* Perempuan di Sektor Publik, (Yogya: PSW UGM dan Tiara Wacana, 2008), Cet. I, 572.

Ayah atau lelaki adalah figur yang menguasai anggota keluarga, sumber ekonomi, dan pembuat keputusan tertinggi. Itu sebabnya, patriarkhat, dituding oleh para pegiat feminisme sebagai sumber utama akar "misogini", istilah dalam antropologi yang berarti kebencian atau meremehkan status perempuan.

Bahkan, secara lantang, Asghar Ali Engineer mensinyalir adanya praktik patriarkhi dalam Islam karena alasan teologis, bahwa perempuan diciptakan lebih rendah dari laki-laki. *Arrijalu qawwamuna ala al-nisa'*. Perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, sehingga perempuan dalam posisi harus dilindungi. Pada level berikutnya, polarisasi stereotip antara superior laki-laki dan inferior perempuan tak terelakkan.[2]

Guna mereposisi perempuan, para pegiat feminisme dari kalangan muslim telah melakukan serangkaian upaya sistematis dan simultan dengan menafsirkan kembali teks-teks keagamaan yang memunculkan teologi feminisme. Dari kalangan feminis muslim perempuan muncul beberapa tokoh yang gigih melakukan reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis, di antaranya adalah Zainab Fawwaz (Lebanon), Huda Sya'rawi (Mesir), Nawal Sa'dawi (Mesir), Fatima Mernissi (Maroko), Riffat Hassan (Pakistan), Amina Wadud Muhsin, Leila Ahmed (keduanya Amerika), dan lainnya.[3]

Berbeda dari feminis lainnya, Amina Wadud tampil lebih ekspresif dan impresif. Selain mengemukakan tawaran metodologi reinterpretasi ayat-ayat al-Qur'an, gagasan-gagasannya telah diekspresikan

---

[2]Dalam tradisi Jawa, di samping disebut sebagai *garwo (sigaraning nyowo)*, perempuan sering disebut *kanca ing wingking* (teman di belakang, pembantu suami) dengan trilogi peran 'domestik'; *masak* (memasak), *macak* (berdandan), *manak* (melahirkan), atau minimal diidentikkan dengan *olah-olah, isah-isah, momong bocah. Wong wadon iku kesrimpet bebed, ketlikung bengkung.* Jadi perempuan itu terbatas gerakan dan aktivitasnya. Dan, masih banyak lagi faktor yang menjustifikasi munculnya gerakan feminisme.

[3]Taufik Abdullah (et. al.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Dinamika Masa Kini,* (Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 2002), cet. I, 184-185

dalam tindakan, yang tentunya memantik reaksi dan resistensi umat Islam. Di hari itu, Jum'at 18 Maret 2005, dunia Islam dikejutkan oleh satu tontonan yang ganjil, ketika Amina memimpin shalat Jum'at di sebuah gereja Katedral di Sundram Tagore Gallery 137 Greene Street, New York, Amerika Serikat. Sebagai seorang profesor Islamic Studies di Virginia Commenwealth University, Amina menjadi imam sekaligus khatib dalam shalat Jum'at yang diikuti oleh 50-an orang jamaah dari LSM Muslim *Wake Up*. Shaf laki-laki dan wanita juga bercampur dalam satu baris.

Sejatinya, Amina mendasarkan diperbolehkannya wanita menjadi imam shalat, yang diintrodusir dari hadis riwayat Abu Dawud dan Darulqutni bahwa Nabi mengizinkan Ummu Waraqah untuk menjadi imam bagi kaum wanita penghuni rumahnya.[4]

Prof. Ali Mustafa Yaqub, seorang ulama pakar hadis dan Pengasuh Pesantren Luhur Ilmu Hadis *Darus-Sunnah*, menyatakan bahwa hadis Ummu Waraqah kualitasnya memang sahih (valid), tetapi dari sisi istidlal (sumber hukum) untuk membolehkan wanita menjadi imam shalat secara umum di mana makmumnya kaum laki-laki, perlu ditinjau ulang. Karena dalam hadis tersebut tidak ada kejelasan siapa yang menjadi makmum Ummu Waraqah. Kemungkinan, semua makmumnya adalah wanita, semuanya laki-laki, atau campuran antara laki-laki dan wanita. Kaidah ushul fiqh menyatakan, apabila sebuah dalil mengandung banyak kemungkinan, maka dalil itu tidak dapat

[4]Menurut K.H. Husein Muhammad, dalam kitab *Al-Majmu'* karya Imam Nawawi (w. 1277 M), ulasan luas atas kitab *Al-Muhadzab* karya Abu Ishaq al-Syirazi (w. 1083 H) di sana ada tiga ahli fikih terkemuka yang membolehkan perempuan mengimami shalat laki-laki. Mereka adalah Abu Tsauri (w. 854 M), Al-Muzani (w. 878 M), dan Ibnu Jarir al-Thabari (w. 923 M). Ketika Ummu Waraqah diperbolehkan Nabi saw. untuk menjadi imam bagi penghuni rumahnya, di rumah tersebut ada dua lelaki tanggungannya; seorang kakek dan seorang budak. Ditambah seorang budak perempuan. Penulis kitab *Subulus Salam*, Al-Shan'ani, berkomentar atas hadits itu, "Ummu Waraqah mengimami kakek, budak laki-laki, dan budak perempuan."

dijadikan sumber hukum. Karenanya, hadis Ummu Waraqah itu, menurut Ali Mustafa Ya'qub kendati ia sahih, tidak dapat dijadikan dalil.

Terlepas dari setuju tidaknya dengan aksi tersebut, Amina telah melewati tiga periode. *Pertama*, Amina telah tampil sebagai akademisi yang memproduksi sejumlah karya ilmiah dan corak penafsiran alternatif kontemporer. *Kedua*, sebagai cerminan dari kondisi sosial yang ia rasakan dalam muslim diaspora yang tidak kondusif untuk mengekspresikan keberagamaan secara leluasa. *Ketiga*, Amina masuk dalam tataran aksi praksis yang secara simbolik melakukan penentangan terhadap hegemoni laki-laki. Masjid, identik dengan dominasi laki-laki yang saat itu sudah berhasil ia tundukkan dengan merebut otoritas masjid. Seakan, Amina ingin memasuki kawasan yang tidak pernah dipikirkan oleh kalangan wanita, bahkan dari kelompok feminis sekalipun dengan merebut kepemimpinan di dalam masjid. Meski realitasnya, apa yang dikakukannya menjadi kontra produktif, karena Amina melakukannya tidak di dalam masjid, melainkan di gereja.

Biografi Intelektual

Amina Wadud lahir dengan nama Maria Teasley di Bethesda, Maryland. Ayahnya adalah seorang Methodist dan ibunya keturunan budak Muslim Arab, Berber dan Afrika. Ia menerima gelar BS, dari The University of Pennsylvania, pada tahun 1975. Pada tahun 1972 ia mengucapkan syahadat masuk Islam. Pada tahun 1974 namanya resmi diubah menjadi Amina Wadud, yang sengaja dipilih untuk mencerminkan afiliasi agamanya. Dia mendapat gelar MA di Studi Timur Dekat dan gelar Ph.D. dalam bahasa Arab dan Studi Islam dari University of Michigan pada tahun 1988. Selama kuliah, ia juga belajar bahasa Arab di Universitas Amerika di Kairo, yang dilanjutkan dengan studi Al-Quran dan tafsir di Universitas Kairo, dan mengambil kursus Filsafat di Universitas Al-Azhar .

Berbarengan dengan konversi agama di atas, mulai terlihat sangat signifikan adanya pergeseran *(shifting paradigm)* dalam pelbagai studi keislamannya. Ia fasih berbahasa Arab, bahkan mendapatkan gelar master dan Ph.D nya dari University of Michigan pada kajian Timur Dekat dan Filsafat. Sebelum menjadi Profesor Agama dan Filsafat di Virginia Commonwealth University (VCU) pada tahun 1992, ia menghabiskan waktu mengajarnya di dua negara; Libya dan Malaysia.

Sewaktu di Malaysia, Amina menulis buku pertama tentang penafsiran dan pembacaan kritis terhadap Al-Qur'an. Buku berjudul *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, ini ini selain menyulut kontroversi, juga membawa Amina pada pengakuan internasional terhadap kompetensi analisis ilmiahnya. Setelah publikasi buku tersebut, ia diundang untuk menyampaikan makalah dan berbicara di pelbagai konferensi baik di sebagian besar negara bagian Amerika Serikat maupun di negara lain. Di antara prestasi Amina lainnya adalah, sebagai anggota istimewa di *Sisters in Islam*, sebuah organisasi yang didirikan oleh perempuan Muslim yang peduli dengan penindasan yang dihadapi perempuan. Pertemuan mingguan ini mengkaji otentisitas Qur'an dan mempromosikan tentang kesetaraan perempuan dalam Islam.

Ketika ditanya apakah kontroversi tersebut telah mengurangi aktivitasnya dalam isu-isu gender, ia berkata: "Saya menyesali hal-hal yang direduksi dari inti ajaran Islam untuk alasan apapun." Tesis sentralnya adalah bahwa selama berabad-abad Islam telah ditafsirkan oleh ulama laki-laki, maka perlu penguatan etos egaliter. Etos ini, dikatakan telah mengilhami pekerjaan reformasinya seputar hukum keluarga dalam Islam.

Kuatnya teologi pembebasan dan gerakan hak-hak sipil kulit hitam dan pendidikannya sendiri sangat mempengaruhi corak pemikirannya. Ia dibesarkan pada era kesadaran kulit hitam, yang tinggal di sebuah miliu *muslim minority* dalam masa transformatif sebagai anak muda untuk

menghapus ketidakadilan sosial. Amina dibesarkan dalam semangat revolusioner keadilan dan itu mengantarkannya dalam keadilan gender.

Memang, spesialisasi penelitian Amina ini termasuk studi gender dan Al-Qur'an. Setelah penerbitan buku pertamanya, dia berbicara di universitas, tingkat pemerintah, dan forum non-pemerintah di berbagai pertemuan di seluruh Amerika Serikat, di Timur Tengah, Asia Tenggara, Afrika dan Eropa. Pada tahun 1992, Amina menerima jabatan sebagai Professor Agama dan Filsafat di Virginia Commonwealth University.

Namanya semakin berkibar, ketika ia menerima hadiah dari pemerintah Denmark tentang demokrasi pada tahun 2008. Amina memberikan pidato utama tentang "Islam, Keadilan, dan Gender" pada konferensi internasional *Cross-Cultural Perspective*, yang diadakan di Universitas Aarhus, Denmark. Sejak tahun 2008, ia adalah seorang professor tamu di Pusat Agama dan Cross Cultural Studies di Universitas Gadjah Mada di Yogyakarta, Indonesia.

Karya-karya Amina Wadud tersebut sesungguhnya merupakan kegelisahan intelektual yang dialaminya mengenai ketidakadilan gender dalam keluarga dan masyarakatnya. Salah satu faktornya adalah pengaruh idiologi-doktrin penafsiran al-Qur'an yang dianggap sangat patriarkhi. Dalam buku tersebut Amina mencoba melakukan dekonstruksi sekaligus rekonstruksi terhadap model penafsiran klasik yang sarat dengan penafsiran bias gender.

Menurutnya, *patriarchy feeds on the eradication of women's moral agency, it erases and marginalizes women, and most significantly it negates the possiblity of true surrender to God.*. (budaya patriarkhi telah memberangus moral wanita serta memarginalkan mereka, dan yang sangat terlihat bahwa hal itu menegasikan wanita sebagai *khalifah fil ardh.)*[5]

[5]Dikutip dari kata Pengantar Khalid Aboe el-Fadl dalam: Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam*, (England: Oneworld Publications, 2006), xii lihat juga: 50 dan 187 di buku yang sama.

Maka, salah satu asumsi dasar yang dijadikan kerangka pikir Amina adalah bahwa al-Qur'an merupakan sumber nilai tertinggi yang secara adil mendudukkan laki-laki perempuan secara setara (*equal*).

Menurut Amina, perintah atau petunjuk Islam yang termuat dalam al-Qur'an seharusnya diinterpretasikan dalam konteks historis yang spesifik. Dengan kata lain, situasi sosio-historis-kultural atau lokus-tempat ketika ayat al-Qur'an itu turun, harus menjadi perhatian mufassir ketika menafsirkan al-Qur'an. Tidak hanya itu, bahkan *cultural background* yang mengitari seorang mufassir juga perlu diperhatikan karena sangat mempengaruhi hasil penafsirannya. Itulah yang nanti akan dielaborasi lebih lanjut oleh Amina Wadud dalam model hermeneutikanya, khususnya ketika berbicara tentang problem teks dan *prior text*.

Kritik Amina terhadap Metode Tafsir

Terdapat beberapa letupan pemikiran kritis, tentang penafsiran klasik yang dinilainya sebagai tafsir bias gender. Untuk itu, ia kemukakan kritiknya sekaligus tawaran solusinya.

a. Tidak ada Metode Penafsiran yang Benar-benar Objektif

Menurut Amina, sebenarnya selama ini tidak ada suatu metode penafsiran yang benar-benar objektif, karena seorang penafsir seringkali terjebak oleh *prejudice-prejudice*nya sendiri, sehingga kandungan teks itu menjadi tereduksi dan terdistorsi. Di sinilah kemudian Amina mencoba melakukan riset mengenai penafsiran al-Qur'an, terutama tentang isu-isu gender. Tujuan riset yang dilakukannya adalah agar penafsiran al-Qur'an itu mempunyai makna dalam kehidupan perempuan modern. Menurutnya, setiap pemahaman atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk kitab suci al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh perspektif mufassirnya, *cultural background*, *prejudice-prejudice* yang melatar-belakanginya. Itulah yang

oleh Amina disebut dengan *prior texts.*[6]

Jadi, tampak sekali bahwa dia ingin melakukan rekonstruksi dan inovasi dalam menafsirkan al-Qur'an. Model hermeneutika ini nampaknya mirip dengan Gadamer, yang diintrodusir oleh Leila Ahmad, bahwa suatu teks itu tidak hanya direproduksi maknanya tapi juga memproduksi makna baru seiring dan sejalan dengan *cultural background* interpreternya[7]. Dengan demikian, maka teks itu menjadi hidup dan kaya makna. Teks itu akan menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual, seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.

Oleh sebab itu, menurut Amina, tidaklah mengherankan meskipun teks itu tunggal, tapi jika dibaca oleh banyak pembaca (*readers*), maka hasilnya akan dapat bervariasi. Dengan tegas Amina Wadud mengatakan: *Although each reading is unique, the understanding of various readers of single text will converge on many points.* Menurutnya, karena selama ini tidak ada metode tafsir yang benar-benar objektif, maka interpretasi yang ada cenderung mencerminkan pilihan-pilihan yang subjektif. Dalam hal ini, Amina Wadud menegaskan: *No method of Quranic exegesis fully objective Each exegete makes some subjective choices.*[8]

Menurutnya, untuk memperoleh penafsiran yang relatif objektif, seorang mufassir harus kembali pada prinsip-prinsip dasar dalam al-Qur'an sebagai kerangka paradigmanya. Itulah mengapa Amina mensyaratkan perlunya seorang mufassir memahami *weltanschauung* atau *worldview*. Gagasan tentang perlunya memahami *weltanschauung* dengan menggunakan prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi secara integral.

---

[6]Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 8

[7]Lihat Leila Ahmad, *Woman and Gender in Islam Historical Roots of a Modern Debate,* (Connecticut: Yale University Press, 1999), 65

[8] Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Ibid, 9.*

b. Kategorisasi Penafsiran al-Qur'an

Amina menegaskan, bahwa penafsiran-penafsiran mengenai perempuan selama ini dapat dikategorisasikan dalam tiga corak, yaitu 1) tradisional, 2) reaktif, dan 3) holistik[9]. *Pertama* tafsir tradisional. Model tafsir ini menggunakan pokok bahasan tertentu sesuai dengan minat dan kemampuan mufassirnya, seperti hukum (fiqh), nahwu sharf, sejarah, tasawuf dan lain sebagainya. Model tafsir semacam ini lebih bersifat atomistik. Artinya penafsiran itu dilakukan ayat per-ayat dan tidak tematik, sehingga pembahasannya terkesan parsial, tidak ada upaya untuk mendiskusikan tema-tema tertentu secara integral.

Mungkin saja ada pembahasan mengenai hubungan antara ayat satu dengan ayat lainnya. Namun, tegas Amina, ketiadaan penerapan hermeneutika atau metedologi yang menghubungkan antara ide, struktur sintaksis, atau tema yang serupa membuat pembacanya gagal menangkap spirit dan *weltanschauung* al-Qur'an. Lebih lanjut, tafsir model tradisional ini menurutnya terkesan rigid dan eksklusif; karena ditulis hanya oleh kaum laki-laki. Maka, tidaklah mengherankan, jika hanya kesadaran dan pengalaman kaum pria yang diakomodir di dalamnya. Padahal mestinya pengalaman, visi dan perspektif kaum perempuan juga harus diintrodusir, sehingga tidak terjadi bias patriarkhi yang dapat memicu ketidakadilan gender dalam kehidupan keluarga atau masyarakat.

Kedua adalah tafsir reaktif yaitu tafsir yang berisi reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan yang dialami perempuan yang dianggap berasal dari al-Qur'an. Persoalan yang dibahas dan metode yang digunakan seringkali berasal dari gagasan kaum feminis dan rasionalis, tanpa dibarengi dengan analisis yang komprehensif terhadap ayat-ayat yang bersangkutan. Dengan demikian, meskipun semangat yang dibawanya adalah pembebasan

[9]Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad, Ibid*, 72.

(*liberation*), namun tidak terlihat hubungannya dengan sumber ideologi dan teologi Islam, yakni al-Qur'an.

Ketiga adalah tafsir holistik, yaitu tafsir yang menggunakan metode penafsiran yang komprehensif dan mengkaitkannya dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi, politik, termasuk isu-isu perempuan yang muncul di era modernitas. Model semacam ini mirip dengan apa yang pernah ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Dalam hal ini Rahman menggunakan model tafsir *tauhidi*, yang berpendapat bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dalam waktu tertentu dalam sejarah didasarkan pada keadaan umum dengan situasi yang mengitarinya.[10] Karenanya ia tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis pada saat Al-Qur'an diwahyukan.

Dengan prinsip itulah Amina Wadud berpendapat bahwa dalam usaha memelihara relevansi al-Qur'an dengan perkembangan kehidupan manusia, al-Qur'an harus terus menerus ditafsir ulang. Sebenarnya, gagasan semacam ini senada dengan apa yang dinyatakan oleh Muhammad Syahrur - pemikir liberal-kontroversial dari Syiria - dalam bukunya *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah*. Sikap semacam ini menurutnya merupakan satu konsekuensi logis dari diktum yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu *salihun li kulli zaman wa makan*.[11] Oleh sebab itu, hasil penafsiran al-Qur'an mestinya selalu terbuka untuk dikritisi setiap saat. Jangan sampai - meminjam istilah Muhammad Arkoun—ada *taqdis al-afkar al-diniyyah* (sakralitas pemikiran keagamaan).

---

[10]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 36

[11]Jika Seseorang yang melihat suatu objek –apapun saja - hanya dari satu sisi, jelas akan mendapatkan hasil yang terfragmentasi, parsial dan tidak utuh. Demikian juga, dalam menafsirkan al-Qur'an perlu dilihat dari pelbagai aspek yang menyertai suatu teks itu. Lihat Muhammad Shahrur, dalam kata pengantar bukunya *Al-Kitab wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: Al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1990), 29. Meski jika dirujuk pada penafsiaran ulama klasik, semacam Al-Alusi misalnya, juga telah banyak mengeksplorasi dan menginterpretasi ayat dari pelbagai sisi yang sangat beragam.

c. Rekonstruksi Metodologi Tafsir

Setelah Amina Wadud mengkritik berbagai macam metode dan penafsiran sebelumnya, ia menawarkan metode hermeneutika al-Qur'an yang menurutnya belum pernah dilakukan oleh orang lain. Adapun yang dimaksud dengan model hermeneutika adalah salah satu bentuk metode penafsiran yang di dalam implementasinya untuk memperoleh kesimpulan makna suatu teks atau ayat. Dalam metode tersebut seorang mufassir harus selalu menghubungkan tiga aspek, yaitu: 1) dalam konteks apa teks itu ditulis. Jika kaitannya dengan al-Qur'an, maka dalam konteks apakah ayat itu diturunkan. 2) bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya. 3) bagaimana keseluruhan teks (ayat), dan pandangan hidupnya.

Seringkali perbedaan penafsiran ini bisa dilacak dari variasi dalam penekanan ketiga aspek ini. Sebagai langkah teknis ketika menafsirkan ayat al-Qur'an, ketiga prinsip tersebut dapat dielaborasi lebih lanjut sebagai berikut, yaitu setiap ayat yang hendak ditafsirkan dianalisis 1) dalam konteksnya. 2) dalam konteks pembahasan topik yang sama dalam al-Qur'an 3) menyangkut soal bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan di seluruh bagian al-Qur'an. 4) menyangkut sikap yang benar-benar berpegang teguh pada prinsip-prinsip al-Qur'an 5) dalam konteks al-Qur'an sebagai *weltanschauung* atau pandangan hidup.

Meskipun model hermeneutika itu diklaim baru, tapi dengan penuh kejujuran Amina Wadud mengakui bahwa ia terinspirasi dan bahkan sengaja menggunakan metode yang pernah ditawarkan Rahman. Dengan jujur ia katakan: *Thus, I attempt to use the method of Qur'anic interpretation proposed by Fazlur Rahman.*[12] Namun demikian, perlu dicatat bahwa ada problem bahasa dan *prior text* dalam penafsiran

[12]Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Ibid,* 4.

al-Qur'an, di mana sebuah penafsiran sesungguhnya ingin mengungkap makna teks itu sendiri. Namum harus segera disadari kata Amina, bahwa hal ini tidak mungkin benar-benar objektif, sebab ada jarak yang sangat jauh khususnya al-Qur'an dengan pembaca masa sekarang.[13] Oleh sebab itu, adalah merupakan keniscayaan jika pembaca atau penafsir sekarang juga sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural, dan perspektifnya yang subjektif.

Itulah yang ia sebut dengan *prior text*. Sebab tanpa ada *pre-understanding* sebelumnya, teks itu justru akan bisu dan bahkan mati. Persoalannya adalah bagaimana agar dapat menghindari subjektivitas yang berlebihan dalam menafsirkan al-Qur'an? Karena setiap penafsir tentu memiliki perspektif, prakonsepsi-prakonsepsi yang berbeda-beda. Menurut Amina, untuk menghindari potensi relativisme ini, maka seorang mufassir harus dapat menangkap prinsip-prinsip fundamental yang tak dapat berubah dalam teks al-Qur'an itu sendiri. Lalu penafsir melakukan refleksi yang unik argumentatif untuk melakukan improvisasi penafsiran sesuai dengan tuntutan masyarakat zamannya.

Perlu Reinterpretasi Al-Qur'an

Jika ditelisik secara mendalam, ternyata pemikiran Amina berangkat dari tesis 'relativisme tafsir'.[14] Konsekuensi dari paradigma ini, adalah munculnya suatu rumusan baru yang tumpang tindih, saling memasuki antara yang satu dengan lainnya; antara agama dan

---

[13]Amina wadud, *Qur'an and Woman, Ibid,* 5

[14]Pandangan tentang relativisme tafsir ini menyatakan, bahwa secara teks Islam adalah satu namun ketika akal sudah mulai mencoba memahami dan memberi arti, maka pluralitas itu adalah keniscayaan dan kenyataan yang tidak bisa dielakkan, Lihat Azyumardi Azra, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam,* (Jakarta: Fatayat NUsFord Foundation, 2005), hlm. 150-151. Bandingkan juga dengan Syafi'i Ma'arif,"....Bukankah tafsiran manusia terhadap wahyu yang mengandung kebenaran mutlak tidak pernah mutlak semutlak wahyu itu sendiri." *(Republika, 30/8/2005)*

pemikiran keagamaan. *Framework*nya masih seputar memilah antara absolut-relatif, *faith-tradition*, atau antara sakral-profan, dan seterusnya. Maka, menurutnya – dan para feminis lainnya – tafsir para ulama menjadi relatif, demikian juga pemahaman ulama tentang hukum menjadi nisbi, tidak dapat dijadikan pijakan dan tidak memiliki otoritas. Di sinilah letak kerancuan pikir dan kekeliruan logika Amina yang telah melakukan justifikasi dan generalisasi.[15]

Pada bagian lain, Amina menyatakan dalam kata pengantar bukunya, *Qur'an and Woman*, bahwa tidak ada penafsiran yang betul-betul objektif.[16] Artinya, setiap penafsiran memiliki nilai subjektivitas yang merupakan refleksi dari pilihan-pilihan mufassir. Namun, seringkali pembaca terjebak dalam refleksi subjektivitas karena sulitnya membedakan antara penafsiran dan teks yang ditafsirkan itu sendiri. Berikut beberapa contoh tawaran penafsiran Amina dalam bukunya *Qur'an and Woman*:

1. Asal-usul Manusia dan Kesetaraan Laki-laki Perempuan

Ketika membincang kesetaraan laki-laki dan perempuan, Amina memulai dengan mencari akar persoalan teologis, yakni pada asal-usul penciptaa manusia, sebagaimana yang tertuang dalam QS. Al-Nisa: 1, *Ya ayyuhan nas ittaqu Rabbakumulladzi khalaqakum min nafsin wahidatin, wa khalaqa minha zaujaha....* Menurutnya, yang perlu dikritisi adalah hasil penafsiran para mufassir yang menafsirkan kata *nafs wahidah*, kata *min* dan *zauj*.

Menurutnya, ayat di atas menunjukkan unsur-unsur pokok tentang asal-usul manusia menurut al-Qur'an. Namun biasanya secara umum sering dipahami sebagai penciptaan Adam dan Hawa. Menurut

---

[15]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam,* (Ponorogo: CIOS ISID Publication, 2008), 94

[16]Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 6

Amina, sebenarnya tidak terdapat kejelasan pengertian dalam al-Qur'an mengenai kata *nafs*, apakah Adam atau Hawa. Sebab jika diteliti dari akar katanya kata *nafs* adalah *mu'annas*t (feminim), tapi mengapa para mufassir klasik menafsirkannya dengan Adam (lelaki)?

Menurut Amina, kata *nafs* dalam al-Qur'an menunjukan bahwa seluruh umat manusia berasal dari asal-usul yang sama. Dalam al-Qur'an tidak pernah dinyatakan bahwa Allah memulai penciptaan manusia dengan *nafs* dalam arti Adam, seorang pria. Asal-usul penciptaan manusia menurut al-Qur'an sesungguhnya tidak pernah dinyatakan secara eksplisit dalam istilah jenis kelamin. Amina menduga, penafsiran seperti itu, lebih disebabkan adanya hadis yang menjelaskan Hawa diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok dari diri Adam. Padahal, menurutnya hadis itu tidak sahih dan tidak dapat dijadikan landasan hukum karena tidak selaras dengan elan spirit al-Qur'an.

Berkenaan dengan tulang rusuk yang bengkok, Quraish Shihab menyatakan,[17] hal itu harus dipahami dalam pengertian metafora (*majazi*), dalam arti bahwa hadis tersebut memperingatkan para lelaki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter dan kecenderungan mereka yang tidak sama dengan lelaki, hal mana bila tidak disadari akan dapat mengantarkan kaum lelaki untuk bersikap tidak wajar. Mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan. Kalaupun mereka berusaha akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok.

Kitab-kitab tafsir mu'tabar dari kalangan jumhur seperti tafsir *al-Qurthubi*, tafsir *al-Mizan*, tafsir *Ibn Katsir*, tafsir *al-Kasysyaf* Zamakhsyari, tafsir al-Sa'ud, tafsir al-Maraghi, semuanya menafsirkan kata *nafs*

[17]Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1995), Cet. X, 271

wahidah dengan Adam, dan dhamir *minha* ditafsirkan dengan dari bagian tubuh Adam. Sedangkan kata *zaujaha* dimaknai Hawa, istri Adam. Alasan mereka adanya hadis tentang diciptakannya Hawa dari tulang rusuk Adam yang bengkok.[18] Yang menarik, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, dalam tafsir *al-Manar*[19] menolak dengan tegas menafsirkan kata *nafs wahidah* dengan Adam. Abduh memberi argumentasi, pertama, kalau menunjuk ke Adam kenapa menggunakan kata *nakirah* dan tidak *ma'rifah*?, kedua, kata *nafs* mempunyai arti yang sama dengan ruh, sesuatu yang bersifat non-materi. Ketiga, kalau menunjuk Adam, Adam yang mana? Karena di kalangan mufassir banyak yang mengisyaratkan adanya Adam-Adam sebelum nabi Adam, sebagaimana dikemukakan oleh al-Alusi dalam tafsirnya.

Dengan tegas Amina Wadud menyatakan: *The Qur'anic version of creation of humankind is not expressed in gender term*. Istilah *nafs* sesungguhnya berkaitan dengan esensi manusia pria dan perempuan yang merupakan faktor penentu fundamental keberadaannya, dan bukan jenis kelamin. Demikian pula kata *zauj* menunjukkan bentuk *mu'annats* (feminin) atau *mudzakkar* (maskulin). Kata *zauj* yang jamaknya *azwaj* ini juga sering digunakan untuk menyebut tanaman (QS.55-52) dan hewan (Q.S Hud [11]:40) di samping untuk manusia. Amina mempertanyakan mengapa para mufassir klasik jatuh pada pilihan menafsirkan kata *zauj* dengan istrinya, yaitu Hawa yang berjenis kelamin perempuan? Ternyata menurutnya, para mufassir seperti al-Zamakhsyari[20] dan lainnya, melakukan hal itu karena bersandar pada

---

[18]Umar, Nasaruddin, *Perspektif Jender dalam Al-Qur'an,* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1999), Disertasi Program Pascasarjana, 234-236

[19]Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar,* (Kairo: dar al-Manar, 1367 H), 223-230

[20]Al-Zamakhsyari, Abu Qosim Mahmud, *Al-Kasysyaf, 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Ujun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil,* (Riyadh: Maktabah al-Abikat, 1998), Cet. I, Juz. I, 201.

Bibel.[21] Memang hadis tersebut sering dipertanyakan keabsahannya oleh sebagian ulama, terlebih para feminis, seperti Fatima Mernissi, Riffat Hasan dan Amina Wadud.

Selanjutnya, kata *min* dalam bahasa Arab paling tidak mempunyai dua arti: untuk menunjukkan makna menyarikan sesuatu dari sesuatu yang lain. Tapi juga dapat berarti sama atau sejenis (*min al-jinsiyyah*). Hanya saja, Amina menyayangkan para mufassir klasik-tradisional banyak yang memakai makna *min* artinya dari. Mengapa bukan *min* yang artinya sejenis?, katanya. Padahal dalam ayat lain misalnya Q.S al-Rum (30):21 dan al-Taubah (9):128, ketika disebut kata *min* dan *nafs* yang jamaknya *anfus, min* di situ diartikan sama jenisnya (*min al-jinsiyyah*).

Di samping mempertanyakan pemaknaan kata *min*, Amina Wadud juga menyoal tentang fenomena pasangan (*azwaj*) dalam penciptaan manusia. Hal ini menurutnya sesusai dengan *worldview* al-Qur'an yakni prinsip tauhid (keesaan Allah). Al-Qur'an menyatakan bahwa segala sesuatu itu diciptakan berpasangan, sedangkan Dia yang Maha Menciptakan tidaklah berpasangan; Sang pencipta hanya satu. Implikasi teoretis dari fenomena pasangan (*azwaj*) dalam penciptaan manusia adalah bahwa antara laki-laki dan perempuan hendaknya bersatu, saling melengkapi dan saling mengisi satu dengan lainnya. Keduanya harus dipandang secara equal (*musawah*) dan dalam hubungan fungsional, bukan struktural. Karena jika dilihat secara struktural akan cenderung melahirkan stara subordinasi.

Menurutnya, itulah bentuk dari *balancing power* sebuah eksistensi perempuan bagi laki-laki. Jadi, laki-laki dan perempuan merupakan

---

[21]Amina menegaskan: *For example, in al-Zamakhsyari's commentary, the verse means that humankind was created in of the same type as a single nafs. He used the Biblical version to substantiate his opinions that the zauj was extracted from the nafs.* (Sebagai contoh, Dalam tafsir Zamakhshari *(Al-Kasysyaf),* ayat tadi diartikan bahwa manusia diciptakan dalam atau dari jenis yang sama dari *nafs* (diri) yang tunggal, dan istri *(zauj)* dari *nafs* diambil dari *nafs* itu sendiri. Ia menggunakan versi Injil untuk memperkuat pendapatnya bahwa *zauj* disarikan dari *nafs* tersebut). Lihat, *Qur'an and Women, Ibid, 18.*

co-existence dan sekaligus *pro-existence.* Lebih lanjut, Amina Wadud juga menepis mitos (*usturah*) yang sudah terlanjur dan mengakar di benak masyarakat, yaitu bahwa perempuan (Hawa) penyebab keterlemparan manusia dari surga. Mitos tersebut, berasal dari israiliyyat sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Jarir at-Tabari dalam tafsirnya.[22]

Anggapan semacam ini jelas tidak sejalan dengan spirit al-Qur'an, sebab peringatan Allah agar menjauhkan dari bujukan setan ditujukan kepada keduanya (Adam dan Hawa), namun kemudian keduanya memang tertipu oleh setan (Q.S. al-A'raf [7]:21-22). Di samping itu, Amina juga mengkritik anggapan sementara orang bahwa perempuan itu harus berperan menjadi ibu yang baik untuk mendidik anak dan melayani suaminya. Menurutnya, sebenarnya tidak ada penjelasan dalam al-Qur'an bahwa melahirkan anak adalah peran utama bagi perempuan. Dengan tegas dia mengatakan: *There is no term which*

---

[22] Kisah lengkapnya sebagai berikut: Ketika Allah menempatkan Adan dan isterinya di surga, Dia melarangnya untuk mendekati pohon yang dahannya sangat lebat, dan mempunyai buah yang dimakan malaikat untuk membuat mereka abadi. Yakni buah terlarang bagi Adam dan isterinya untuk memakannya. Maka ketika Iblis ingin menghinakannya ia masuk ke dalam tubuh ular, Ular itu mempunyai empat kaki seperti bukhtiyah (unta betina besar yang jalannya sangat mempesona dan mengagumkan) yang merupakan salah satu hewan terindah yang diciptakan Allah. Setelah ular itu memasuki surga, iblis keluar dari tubuhnya. Lalu ia mengambil buah dari buah terlarang dan membawanya akepada Hawa, seraya berkata: "Lihatlah pohon ini! Alangkah harum baunya, nikmat rasa buahnya dan indah warnanya" Lalu Hawa mengambil buah itu dan memakannya, kemudian membawanya kepada Adam, dan Adam pun memakannya. Maka tersingkaplah aurat mereka. Lalu Adam masuk ke dalam pohon. Tuhan memanggilnya: "Hai Adam di mana kamu?" Adam menjawab: "Saya malu Tuhanku" Tuhan berkata: "Tanah yang terlaknat, yang darinya engkau diciptakan, dengan laknat yang mengubah buahnya menjadi duri. Di surga dan di bumi tidak ada pohon yang lebih baik dari pohon talh dan sidr". Kemudian Tuhan berkata: "Hai Hawa! Kamulah yang telah menggoda hamba-Ku, maka kamu tidak akan hamil kecuali dengan menaggung rasa sakit. Dan jika kamu mau melahirkan, kamu akan selalu menghadapi kematian....." Kisah ini dinukil oleh Ibn Jarir At-Tabari dari Wahab ibn Munabbih – seorang pendeta Yahudi yang masuk Islam. Lihat selengkapnya di *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Ibn Jarir At-Tabari, (Beirut: Darul Fikr, 1984) Juz I, 335.

indicates that childbearing is primary to women. No indication is given that mothering is her exclusive role. Dalam konteks ini, Sayyid Qutb dalam kitab tafsirnya mengatakan, masing-masing lelaki dan perempuan merupakan dua bagian dari satu jiwa yang tidak mungkin dipisahkan (*syatrai al-nafs al-wahidah)*. Dan dari satu jiwa itu, pasangan dari Adam yakni Hawa tercipta.[23]

Namun demikian, meskipun al-Qur'an tidak hanya membatasi peran perempuan sebagai ibu, al-Qur'an sangat menganjurkan agar menghormati, simpati dan bertanggung jawab kepada ibu yang telah melahirkan anak. Amina mengutip ayat yang artinya : *O Humankind have taqwa (fear God), towards God in whom you clain your right of one another, and have taqwa towards the wombs bore you.* (Q.S. al-Nisa [4]:1) (Hai manusia, bertakwalah kamu sekalian kepada Allah. Dan bertakwalah kamu kepada Allah yang dengan-Nya kamu saling meminta satu sama lain. Bertaqwalah kamu (peliharalah) rahim yang melahirkan kamu). Ayat ini menurutnya memberikan isyarat bahwa kita harus menghormati seluruh perempuan.

Konsep *Nusyuz*: Gangguan Keharmonisan Rumah Tangga

Saat membicarakan *nusyuz (recaltirance, disruption of martial harmony)* biasanya para mufassir selalu mengutip Q. S. al-nisa' (4):34. *Wal lati takhafuna nusyuzahunna fa'idzuhunna wah juruhunna fil madhaji' wadh ribuhunna"*. Ayat tersebut sering kali ditafsirkan dan dijadikan legitimasi oleh kaum laki-laki untuk melakukan tindak kekerasan (*violence*) terhadap istri (perempuan) yang dianggap telah melakukan *nusyuz*. Dalam kitab-kitab fiqih atau tafsir klasik, kata *nusyuz* memang sering dibawa pengertiannya pada istri yang tidak taat kepada suami. Menurut Amina, dalam al-Qur'an kata *nusyuz* juga dapat merujuk

[23]Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Dhilal al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1997), Juz V, 649-652.

kepada kaum laki-laki sebagaimana dalam (Q.S. al-Nisa':128) "*wa inim ra'atun khafat min ba'liha nusyuzan au i'radhan fala junaha 'alaihima an yusliha bainahuma sulhan*". Meskipun demikian, ternyata kedua kata dalam dua ayat tersebut di atas, sering diartikan berbeda. Ketika merujuk pada perempuan, kata *nusyuz* berarti ketidak-patuhan istri kepada suami, sedangkan ketika merujuk kepada suami berarti suami bersikap keras kepada istrinya, tidak mau memberikan haknya.

Akan tetapi, menurut Amina Wadud karena al-Qur'an menggunakan kata *nusyuz* baik untuk laki-laki maupun perempuan, maka ketika kata *nusyuz* disandingkan dengan perempuan (istri), ia tidak dapat diartikan dengan ketidakpatuhan kepada suami (*disobedience to the husband*), melainkan lebih pada pengertian adanya gangguan keharmonisan dalam keluarga. Pandangan ini nampaknya senada dengan Sayyid Qutub sebagaimana dikutip Amina bahwa kata *nusyuz* lebih merujuk kepada pengertian terjadinya ketidakharmonisan dalam suatu perkawinan (*a state of disorder between the merried couple*)

Pada tataran praktis, bagaimana solusinya saat terjadi *nusyuz*, baik oleh laki-laki atau perempuan? Al-Qur'an menawarkan berbagai solusi: pertama, solusi verbal, *(fa'iduhunna)* baik antara suami istri itu sendiri, seperti dalam Q. S. Al-Nisa' [4] : 34), atau melalui bantuan *hakam* (seorang penengah) seperti dalam penjelasan Allah yang disebut dalam Q. S. Al-Nisa' [4] : 128. Jika solusi ini belum berhasil, alias masih menemui jalan buntu, maka bisa dilakukan solusi yang lebih drastis, boleh dipisahkan (pisah ranjang). Langkah terakhir hanya boleh dilakukan dalam kasus-kasus yang ekstrim, yakni memukul *(fadribuhunna).* Karena ini darurat, maka logikanya jika di luar kondisi darurat, haram hukumnya memukul istri.

Jika mencermati pelbagai solusi di atas, tampak bahwa solusi pertama merupakan yang terbaik yang ditawarkan dan disukai oleh al-Qur'an. Ini sejalan dengan salah satu prinsip dasar al-Qur'an yaitu musyawarah (syura), yang merupakan cara terbaik untuk menyelesai-

kan masalah dua pihak yang bertikai. Berdamailah itu yang lebih baik (Q. S. al-Nisa' [4] : 128). Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa berdamai itulah yang menjadi tujuan al-Qur'an, bukan kekerasan atau memaksa pasangannya untuk patuh. Berkaitan dengan memukul, ada sedikit catatan kritis dari Amina Wadud, mengenai penafsiran kata *daraba* (dalam ayat *fadribuhunna*), yaitu bahwa kata tersebut mempunyai beberapa makna, tidak harus berarti memukul. *Daraba* tidak harus berarti merujuk pada paksaan atau kekerasan.[24] Kata *daraba* memang dapat berarti membuat atau memberikan contoh, seperti ayat: *Wadaraba Allahu matsalan.* Selain itu, kata *daraba* juga digunakan untuk meninggalkan atau menghentikan suatu perjalanan.

3. Pembagian Warisan dan Persaksian bagi Perempuan

Seringkali teori kesetaraan laki-laki dan perempuan dihadapkan dengan dogma, bahwa laki-laki dan perempuan sesungguhnya memang tidak setara. Hal itu, terbukti pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan tidak sama, 1:2. Demikian pula, tentang persaksian wanita, satu laki-laki sebanding dengan dua perempuan. Bagaimana Amina Wadud menjelaskan hal ini ? ketika berbicara tentang pembagian harta warisan, Amina mengkritik penafsiran lama yang menganggap bahwa 1:2 (laki-laki dan perempuan) merupakan satu-satunya rumusan matematis. Menurutnya teori tersebut tidak berdasar, sebab ketika diteliti ayat-ayat tentang waris satu persatu, ternyata rumusan 1:2 hanya merupakan salah satu ragam dari model pembagian harta waris laki-laki dan perempuan. Pada kenyataannya, jika hanya ada satu anak perempuan, maka bagiannya separuh dari keseluruhan harta warisan.

Sangat disayangkan, Amina tidak banyak memberi argumentasi ketika berbicara masalah pembagian warisan. Ia hanya memberikan

[24]Amina Wadud, *Qur'an and woman, Ibid,* 12

semacam pertimbangan ketika seseorang hendak melakukan pembagian warisan, yaitu: (1) Pertimbangan warisan itu untuk keluarga dan kerabat laki-laki dan perempuan yang masih hidup. (2) Sejumlah kekayaan bisa dibagikan semua (3) Pembagian kekayaan juga harus mempertimbangkan keadaan orang-orang yang ditinggalkan, manfaatnya bagi yang ditinggalkan dan manfaat harta warisan itu sendiri. Nampaknya, Amina Wadud hendak mengatakan bahwa prinsip dasar pembagian warisan itu adalah asas manfaat dan keadilan. Sebagai konsekwensinya, ayat-ayat tersebut harus dipahami dalam tataran ideal moral, yakni semangat keadilan yang ada di balik teks yang legal formal.

Menurut Amina, para ulama klasik umumnya memang cenderung memahami secara tekstual, dan kurang berani melakukan terobosan baru untuk menafsirkan secara lebih kontekstual. Dalam hal ini Fazlur Rahman, nampaknya salah seorang yang berani mengartikan berbeda dengan mengatakan bahwa: kesaksian perempuan dianggap kurang bernilai dibanding laki-laki, tergantung dari apakah si perempuan tersebut memiliki daya ingatan yang lemah terhadap finansial atau tidak.[25] Jika perempuan tersebut memiliki pengetahuan tentang masalah transaksi keuangan, maka tak ada salahnya jika ia juga membuktikan kemampuannya kepada masyarakat, bahwa ia juga mampu sejajar dengan laki-laki. Pemahaman ayat tersebut sesungguhnya sangat sosiologis.

Jadi, dengan kata lain adanya persaksian dua perempuan yang seakan disetarakan dengan satu laki-laki lebih disebabkan oleh adanya hambatan sosial pada waktu turunnya ayat, yaitu tidak adanya pengalaman bagi perempuan untuk masalah transaksi pada mu'amalah. Di samping itu, seringkali terjadi pemaksaan terhadap perempuan, dalam saat yang bersamaan. Padahal, sesungguhnya al-

[25] Amina Wadud, *Ibid*, 52.

Qur'an tetap memandang perempuan sebagai saksi yang kredibel dan potensial. Implikasi teoretis dari pemikiran tersebut adalah bahwa ketika kondisi zaman sudah berubah, di mana perempuan telah mendapatkan kesempatan pengalaman yang cukup dalam persoalan transaksi atau mu'amalah, apalagi hal itu memang sudah menjadi profesinya, maka perempuan dapat menjadi saksi secara sebanding dengan laki-laki.

Sebuah Catatan Kritis

Sejatinya, jika ditelusuri, ide *gender equality* yang dianut oleh banyak feminis itu bersumber dari ideologi Marxis yang menempatkan wanita sebagai kelas tertindas dan laki-laki sebagai kelas penindas.[26] Paradigma Marxis melihat institusi keluarga sebagai 'musuh' yang pertama-tama harus dihilangkan atau paling tidak diperkecil peranannya apabila masyarakat komunis ingin ditegakkan – masyarakat yang menghapus stratifikasi kaya miskin, dan menghilangkan perbedaan laki-laki perempuan. Bagi Marxis, institusi keluarga dianggap sebagai *standpoint* muculnya segala ketimpangan sosial, terutama didasarkan pada adanya ketimpangan hubungan suami istri. Sehingga, muncul upaya untuk mewujudkan kesetaraan gender melalui proses pembebasan bagi perempuan yang tertindas.

Perspektif Marxis inilah yang senantiasa melihat laki-laki dalam nuansa *prejudice* dan kecurigaan. Di kalangan feminis muslim, hal itu direfleksikan dalam menafsirkan dan memahami ayat-ayat misoginis. Dalam hal waris, Amina terjebak oleh teori positivistik pragmatis, karena mendasarkan pada asas manfaat dan keadilan. Padahal prinsip

[26]Polarisasi hubungan laki-laki perempuan biasanya diidentikkan dengan superior-inferior, di mana posisi wanita sebagai *the second class,* dalam ranah domestik, Maka, perlu persamaan dengan laki-laki. Padahal, Islam datang justru untuk membebaskan wanita dari perbudakan, menjadi makhluk yang bermartabat. Lihat Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda,* (Bandung: Mizan, 1999), 11.

adil tidak mesti sama, namun lebih mengacu pada aspek proporsional.

Di samping itu, mengapa Amina lebih tertarik untuk menggunakan metode hermeneutika dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, padahal hermeneutika lebih menemui korelasinya jika dihadapkan pada problem teks bible. Bahkan kemunculannya juga didasari pada pembacaan atas problem Bible. Sedangkan al-Qur'an tidak mempuyai problem sebagaimana yang terdapat pada Bible. Mengapa tidak memakai metode alternatif sebagaimana yang dilakukan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha – meski hasil penafsirannya – sangat berbeda dengan mufassir klasik, namun lebih relevan dan kuat dasar pijakannya.

Amina juga terlihat inkonsisten dan *double standard* dalam menyoal *gender equality.* Mengapa ia hanya mempersoalkan dalam hal ibadah, sedangkan dalam hal-hal lain seperti olah raga dan aspek sosial lainnya tidak. Bahkan, dalam banyak interpretasinya, sering mengedepankan aspek rasionalitas sebagai basis argumentasinya, dengan mengesampingkan teks.

Dan, *last but not least,* Amina terlalu berani untuk mengatakan bahwa para mufassir klasik banyak yang terjebak oleh subjektivitas penafsirannya, bahkan menurutnya tak ada satu penafsir pun yang menafsirkan al-Qur'an dengan objektif. Pada titik ini, Amina tergelincir pada generalisasi, yang merupakan salah satu factor kesalahan berpikir (fallacy). Dan, bukankah yang Amina tafsirkan juga tidak lepas dari bias penafsirannya sendiri? Atau ia terjebak oleh subjektivitas penafsirannya menurut pemahamannya sendiri?

Penutup

Meski Amina Wadud Muhsin termasuk tokoh feminis wanita yang lebih konkret memberikan tawaran metodologinya, dibanding pemikiran feminis muslimah lainnya, seperti Riffat Hassan, Nawal Sa'dawi, dan Fatima Mernissi, Demikian pula, metodologi

hermeneutika yang ditawarkannya terlihat lebih aplikatif untuk diterapkan dalam rangka mengembangkan dan memekarkan wacana tafsir yang sensitif gender. Namun, tawaran Amina Wadud sesugguhnya bukan hal yang baru, karena telah digagas sebelumnya oleh Fazlur Rahman. Poin penting yang dapat diambil dari pemikiran Amina Wadud ini adalah bahwa dia ingin membongkar pemikiran lama atau mitos-mitos yang disebabkan oleh penafsiran bias patriarkhi melalui rekonstruksi metodologi tafsir, meski dengan sekian kelemahan interpretasinya. Sehingga, upaya untuk melakukan reinterpretasi ayat-ayat bias gender, justru lebih banyak terjebak oleh bias interpretasi subjektifnya sendiri. Apalagi persoalan yang ditafsirkan juga masih sporadis parsial dan tidak utuh, yang mencakup pelbagai persoalan sebagaimana yang kita temukan dalam kitab-kitab tafsir. *Wallahul musta'an ila sabilirrahman.*

Daftar Pustaka

Abdullah, Taufik (et. al.), *Ensiklopedi Tematis Duna Islam, Dinamika Masa Kini,* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), cet. I

Ahmad, Leila, *Women and Gender in Islam Historical Roots of a Modern Debate,* (Connecticut: Yale University Press, 1992)

Al-Alusi, Mahmud, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Adhim wa al-Sab'al-Matsani,* (Kairo: Da al-Hadits, 2005), Jilid II

Al-Maturidi, Abu Mansur, *Ta'wilat Ahl Al-Sunnah, Tafsir Al-Maturidi,* (Neorut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2005), Juz. III

Al-Thabathaba'i, Muhammad Husein, *Tafsir Al-mizan,* (Libanon: Mu'assasah al-'Alami li al-Matbu'at, 2006), Cet. I, Juz III.

Al-Zamakhshari, Abu Qasim Mahmud, *Al-Kashshaf, 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa "Ujun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil,* (Riyadh: Maktabah al-Abikat, 1998), Cet. I

Ghanim, Muhammad Salman, *Ortodoksi, Tafsir Ayat-ayat Ibadah, Polotik dan Feminisme,* (Yogya: LkiS, 2004), Cet. II

Hardings, Sandra, *Diskursus Sains dan Feminisme,* (Yogyakarta: Penerbit PSW UIN, 2006), Cet, I

Kourany, Janet A, *Feminist Philosphies Problem, Theories and Aplications,* (New Jersey: Prenticce-Hall Inc, 1991)

Kurzman, Charles, (ed), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), Cet. I.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981)

Qutb, Sayyid, *Tafsir Fi Dhilal al-Qur'an,* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1997), Cet. I

Sastriyani, Siti Hariati, et. al, *Woman in Public Sector, Perempuan di Sektor Publik,* (Yogya: PSW UGM dan tiara Wacana, 2008), Cet. I

Shahrur, Muhammad, *Al-Kitab wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'shirah,* (Damaskus: Al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1990), Cet. I Wadud, Amina, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* (Oxford: Oxford University Press, 1999)

Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 1995), Cet. X

Umar, Nasaruddin, Perspektif Jender dalam Al-Qur'an, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1999), Disertasi Program Pascasarjana.

Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam,* (England: Oneworld Publications, 2006

———, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* (Oxford: Oxford University Press, 1999)

Yamani, May (ed), *Femenism and Islam,* (Berkshire UK: Itacha Press, 1997), Second Ed. Dalam Ghada Karmi, Woman, Islam and Patriachalism

Zarkasyi, Hamid Fahmi, *Liberalisasi Pemikiran Islam,* (Ponorogo: CIOS ISID Publication, 2008).

9 MEMBONGKAR LOGIKA PENAFSIR TUNGGAL AGAMA[1]

Mohammad Muslih

Tulisan ini merupakan *Review Article* atas karya Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan, dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (*Speaking in God's name: Islamic Law, Authority, and Women*), (Jakarta: Serambi, 2004)

Tidak sulit untuk membayangkan bahwa institusi-institusi sosio-budaya, ekonomi dan politik serta kedudukan seseorang itu memainkan peranan yang cukup signifikan dalam corak kehidupan keagamaan. Wacana keagamaan Islam masa kini tampaknya memasuki wilayah ini. Persoalan wacana keagamaan inilah yang menjadi pokok perbincangan tulisan Khaled Abou el-Fadl.

Khaled Abou el-Fadl adalah seorang Guru Besar di Fakultas Hukum, University of California Los Angeles (UCLA). Pemikir muslim terkemuka ini kelahiran Kuwait, tahun 1963. Dalam waktu yang lama, ia menekuni studi ke-Islam-an di Kuwait dan Mesir. Ia dikenal sebagai pakar dalam bidang hukum Islam, imigrasi, HAM,

[1]Judul ini terinspirasi dari pernyataan Abou el-Fadl: "Buku ini lebih bertujuan untuk melahirkan sebuah analisis kritis tentang anatomi praktik penafsiran hukum yang bersifat otoriter" (p. 18).

serta hukum keamanan nasional dan internasional. Sebelumnya, ia juga mengajar di sejumlah universitas ternama di Amerika Serikat, antara lain: Yale University, Princeton University, dan Texas University.

"Jika dibandingkan dengan metode Fazlur Rahman dalam kajian keislaman yang cenderung melebar, tetapi tidak kurang tajam dan mendalamnya, pendekatan Khaled Abou el-Fadl lebih menukik dan berani, khususnya dalam masalah syariah yang memang merupakan disiplin utamanya", demikian pengakuan Ahmad Syafi'i Ma'arif atas sosok Abou el-Fadl.[2]

Tubuhnya yang ringkih, karena sedang menjalani pemulihan dari penyakit tumor otak sehingga harus duduk di kursi roda, tidak mengurangi pesona dan *passion* pemikirannya.[3] Dalam kondisi fisik yang tidak lagi prima seperti itu, Abou el-Fadl tetap disebut sebagai salah seorang juru bicara Islam kontemporer yang cerah di muka bumi. Dalam kesempatan presentasi di PP Muhammadiyah, Buya Syafi'i Ma'arif mengisahkan, "Saya pernah memapah Abou el-Fadl di Kantor PP Muhammadiyah Jakarta pada saat memberi ceramah di sana".[4]

Ia memang bukan pembicara yang baik. Tetapi jika menyentuh bidang yang sangat dicintainya, yakni seluk beluk warisan tradisi klasik pemikiran Islam, orang dapat tersengat *greget* semangatnya: wajahnya jadi tegang, butir-butir keringat menghiasi dahinya yang berkerut, seluruh tubuhnya bergetar menahan emosi, dan artikulasinya jadi sangat jelas, penuh perasaan. Pada momen itu, Khaled hadir seutuhnya.[5]

---

[2]Republika (Rubrik Resonansi), 28 Nopember 2006

[3]Trisno S. Sutanto, "Khaled dan Problem Otoritarianisme (Tafsir) Agama" dalam http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=857

[4]Suara Muhammadiyah, Nopember 2006

[5]Trisno S. Sutanto, *op.cit.*

Abou el-Fadl piawai dalam menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern. Abou el-Fadl disebut-sebut sebagai *"an enlightened paragon of liberal Islam"*[6]. Selain penulis prolific dalam tema universal moralitas dan kemanusiaan, Abou el-Fadl juga dikenal sebagai pembicara publik terkemuka. Dia aktif dalam berbagai organisasi HAM, seperti *Human Rights Watch* dan *Lawyer's Committee for Human Rights.*

Di tengah-tengah kesibukannya, ia diundang ke seminar, simposium, lokakarya dan *talk show* di televisi dan radio, seperti CNN, NBC, PBS, NPR dan VOA. Belakangan, ia banyak memberikan komentar tentang isu otoritas, terorisme, toleransi dan hukum Islam.

Dalam dunia pemikiran Islam, ia menulis sejumlah buku antara lain: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001); *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001); *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001); *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004); *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002); *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (University Press of Amerika/Rowman and Littlefield, 2001); The Great Theft [Kemalingan Besar] (New York: Harper SanFrancisco, 2005).

Sebagian besar karyanya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, antara lain: *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* (Penerbit Serambi), *Melawan Tentara Tuhan* (Penerbit Serambi, 2003), *Musyawarah Buku* (Penerbit Serambi, 2002), *Cita dan Fakta Toleransi Islam; Puritanisme versus Pluralisme* (Penerbit 'Arsy-Mizan, Bandung, Oktober 2003), *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Jakarta: Ufuk Press, 2004)

---

[6]Lihat endorsement atas buku ini oleh Nadirsyah Hosen

Kandungan Buku

Karya "Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women" ini tebalnya 361 hlm untuk edisi bahasa Inggris dan dalam edisi terjemahan Indonesia "Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif" setebal 617 hlm. Karya Abou el-Fadl ini, fokus utamanya pada gagasan tentang pemegang otoritas dalam hukum Islam yang dibedakan dengan otoritarianisme.

Buku ini berisi tujuh bab dan se-buah kesimpulan. Bab pertama, yang diberi judul 'Menyelami Persoalan,' memaparkan tema sentral dan asumsi dasar dari karya ini. Abou el-Fadl tidak menamakan bab ini dengan "pendahuluan", karena menurutnya, bagian tersebut tidak hanya dimaksudkan sebagai catatan pengantar untuk bab-bab berikutnya. Yang jelas, buku ini tidak memberikan sebuah pendahuluan yang bersifat formal, tetapi ber-usaha mengajak atau menggugah pembaca untuk terlibat secara intelektual dan emosional dengan tema-tema yang dikaji.

Ini dilakukan dengan mengemukakan serangkaian persoalan serta dengan saling berbagi asumsi dan dilema intelektual antara dirinya sebagai penulis dan khalayak pembaca. Sekalipun demikian, bagian pertama merupakan bahasan yang penting untuk ma-suk ke dalam seluruh kajian dalam karya ini.

Bab kedua berusaha menggali gagasan tentang pemegang otoritas dalam hukum Islam dengan menganalisis gagasan tentang kekuasaan mutlak Tuhan, peran ketaatan dalam pembentukan otoritas, dan fungsi para ahli hukum (*fuqaha'*). Bab ketiga tampaknya berfungsi sebagai sebuah peralihan singkat sebelum memasuki bab keempat dan bab kelima. Dua bab yang disebut terakhir itu agak bersifat abstrak dan terperinci. Jadi, bab ketiga ditulis sebagai penghormatan bagi mereka yang mungkin tidak tertarik dengan detail argumentasinya. Mes-kipun bab ketiga tidak bisa menggantikan bab keempat dan bab kelima.

Bab keempat dan bab kelima berisi kajian tentang peran teks dalam menentukan makna. Dalam konteks ini, Abou el-Fadl mengajukan teori dan syarat-syarat keberwenangan para ahli hukum Islam, dan proses yang bisa dijadikan acuan bagi kita untuk melihat bahwa para ahli hukum telah menyalahgunakan otoritas mereka. Bab kedua hingga bab kelima membangun dasar-dasar untuk melakukan sebuah analisis kritis tentang penyalahgunaan praktik hu-kum di dunia Islam modern, yang menjadi garapan bab keenam dan bab ketujuh. Kedua bab terakhir itu menyajikan studi kasus seputar proses terbentuknya otoritarianisme dalam praktik hukum Islam di dunia modern. Kebanyakan studi kasus itu berfokus pada fatwa (*responsa*) tentang persoalan seputar perempuan.

Abou el-Fadl telah memilih *responsa* tersebut secara khusus karena fatwa-fatwa tersebut menggambarkan dengan jelas kesalahan pemakaian dan penyalahgunaan otoritas Tuhan untuk memaksakan sistem patriar-ki yang menyesakkan dada ke dalam masyarakat muslim kon-temporer. Lebih jauh lagi, Abou el-Fadl berpikir bahwa persoalan yang melibatkan isu gender menampilkan beberapa tantangan yang paling sulit dan rumit bagi hukum Islam kontemporer, sehingga para pakar hukum Islam berkewajiban untuk segera mengembangkan cara-cara kritis dan terpadu untuk menanggapi persoalan-persoalan tersebut. Namun demikian, Abou el-Fadl mengingatkan, buku ini tidak termasuk ke dalam lingkup kajian gender atau yurisprudensi fe-minis, karena ia tidak memiliki kompetensi untuk ter-libat dalam diskursus semacam itu. Lagi pula, tujuan utama pe-nulisan buku ini adalah untuk mengembangkan sebuah kerangka konseptual penelitian hukum Islam sesuai dengan kerangka re-ferensinya sendiri. Dalam konteks keislaman, kajian gender dan yurisprudensi feminis telah memunculkan kontroversi yang ber-usaha dihindari. Itu merupakan persoalan yang dikaji oleh mereka yang lebih memiliki keteguhan hati.

Hukum Islam dan Etos Pencarian Ilmu

Sebagai intelektual yang bergumul dengan problem kontemporer, Abou el-Fadl sama seperti Hasan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zaid, Mohamed Arkoun, Abied Jabiri, Ali Ahmad Said, dll., menaruh perhatian besar pada problem pembakuan "nalar keislaman" sehingga diperlakukan sebagai Islam itu sendiri. Mohammad Arkoun umpamanya, melihat bahwa peradaban Arab-Islam berpusat pada tiga sumber dasar, yaitu al-Quran, Sunnah, dan Ushul. Namun Arkoun juga melihat bahwa pembakuan ketiga sumber dasar itu bersifat historis.[7] Tidak jauh berbeda dengan Arkoun, Nashr Hamid Abu Zaid melihat bahwa peradaban Islam (Arab-Islam) adalah peradaban nash (*hadlarah al-nash*). Menurutnya, Al-Qur'an adalah teks kebahasaan yang bisa disebut sebagai teks inti (*core texts*) dalam sejarah peradaban Arab.[8]

Sementara Abied Al-Jabiri,[9] intelektual asal Maroko, melihat proses panjang sejarah Arab-Islam terbangun di atas tiga nalar (*episteme*), yaitu bayani, 'irfani dan burhani.[10] Namun, Jabiri melihat bahwa kedua nalar yang disebut terakhir tidak pernah sedemikian mandiri, karena dominasi nalar bayani. Demikian halnya, Ali Ahmad

---

[7]Sepanjang artikel Arkoun memperlihatkan upayanya itu. Lihat Mohamed Arkoun, "Rethinking Islam", dalam Charles Kurzman (ed.) *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2001), p. 334-368

[8]Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nashsh, Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 1996), p. 9

[9]Mohammad 'Abid al-Jabiri, pemikir muslim kontemporer adalah seorang antropolog kelahiran Maroko, 1936. Gelar doktornya diperoleh pada Universitas al-Khamis Rabat Maroko. Di tempat yang sama, sejak tahun 1976 menjadi dosen dalam bidang filsafat dan pemikiran Islam pada fakultas sastra.

[10]Pemikiran al-Jabiri ini sebagai bagian dari agenda besarnya, yaitu *naqd al-'aql al-'araby* (kritik nalar Arab). Di sini terlihat bahwa fokus pembicaraan al-Jabiri sebenarnya nalar Arab, bukan nalar Islam. Lihat Abied Al-jabiri *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993)

Said (atau yang lebih dikenal dengan Adonis) yang melihat sebagai suatu ketegangan kreatif antara apa yang ia sebut dengan *Ats-Tsabit* dan *al-Mutahawwil*.[11]

Namun, Abou el-Fadl tidak hanya sekedar mengakui adanya proses pembakuan nalar Islam itu, lebih jauh ia melakukan dekonstruksi dan melakukan penelusuran geneologi atas pertalian pengetahuan (dalam hal ini, ilmu fikih) dengan kuasa. Sebagai implikasi dari pembakuan itu, ia melihat ada sikap kesewenang-wenangan dalam tafsir keagamaan.

Hukum Islam yang secara tradisional diposisikan sebagai are-na untuk mengkaji batasan, dinamika, dan makna hubungan an-tara Tuhan dan manusia, kemudian beralih menjadi sarana opresif. Otoritarianisme cukup marak dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Epistemologi dan premis-premis normatif yang mengarahkan perkembangan dan pengembangan tradisi hukum Islam klasik, kini sudah tidak ada lagi. Tradisi hukum Islam klasik yang menjunjung premis-premis pembentukan hukum yang anti otoritarianisme, premis-premis serupa itu tidak lagi diberlakukan dalam tradisi hukum Islam dewasa ini (p. 2).

Problem paling menonjol adalah hubungan antara otoritas-teks dan konstruksi-teks yang bersifat otoriter (p. 16). Apa yang disuarakan sang penafsir lalu dianggap dan diterima sebagai "suara Tuhan" sendiri. Kata Abou el-Fadl para tokoh agama tidak lagi berbicara "tentang

---

[11]Tema besar ini ia angkat dalam karya disertasinya yang berjudul *Ats-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahtsfi al-Ibda' wa al-Ittiba' inda al-Arab* (Yang Mapan-Statis dan Yang Berubah--Dinamis: Kajian atas kreativitas dan konservativitas menurut bangsa Arab). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Khoiron Nahdiyin dengan judul: *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2007). Kabarnya terdiri dari 4 volume, namun baru 2 volume yang telah terbit. Dan, untuk sebagian besar pembicaraan tentang Adonis dalam makalah ini diadaptasi dari Pengantar Redaksi, Pengantar Penterjemah, Pengentar Penulis, dan Pengantar Ahli. Dalam Adonis *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2007) volume 1.

Tuhan", melainkan berbicara "atas nama Tuhan", atau bahkan menjadi "corong Tuhan" itu sendiri. Ketika pendakwa absolut ini menyatu dengan tangan kekuasaan despotik, maka akan ditemukan "perselingkuhan" agama dengan kekuasaan yang sangat berbahaya sebagai otoritianisme atau kesewenang-wenang pembaca.

Otoritarianisme ini mereka lakukan dengan tanpa memperdulikan aturan metodologi pengambilan keputusan hukum yang telah dilakukan oleh ulama-ulama klasik. Para ulama tersebut dengan mudah mengeluarkan fatwa-fatwa pada setiap persoalan yang dihadapi tanpa memperdulikan nilai-nilai universal. Fatwa-fatwa yang disampaikan bersifat monolitik-linear. Ulama tersebut dengan ringan mengatakan bahwa seseorang tidak perlu berpikir tentang hal-hal seperti itu, katakan saja terkait problem gender atau fatwa-fatwa keagamaan Islam tentang perempuan.[12] Apabila demikian, kompetensi dasar seperti apa yang dimiliki seseorang, kelompok, organisasi-organisasi atau institusi-institusi keagamaan seingga mereka berani mengatasnamakan diri atau lembaga sebagai pemegang tunggal penafsir dan sekaligus pelaksana perintah "Tuhan"?[13]

---

[12]Fatwa-fatwa keagamaan Islam tentang wanita yang dianggap sangat problematik oleh Abou el-Fadl antara lain fatwa keagamaan Islam tentang pelarangan wanita mengunjungi makam suami, wanita mengeraskan suara dalam berdo'a, wanita mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri, wanita harus didampingi seorang pria mahramnya. Fatwa-fatwa tersebut dianggap oleh Abou el-Fadl, sebagai tindakan merendahkan – untuk tidak menyebutnya menindas – wanita yang tidak dapat ditoleransi pada era sekarang ini. Fatwa-fatwa ini dikatakan berlindung di bawah teks [nas] yang mengklaim bahwa itulah yang sebenarnya "dikehendaki oleh Tuhan". M. Amin Abdullah, *Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca,* Makalah disampaikan dalam acara *Moslem Scholars Congress,* Saphir Yogyakarta, Sunday, June 13-2004, p. 2., dan dalam "Pengantar" pada buku Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoratif,* terj. R.Cecep Lukman Yasin, PT Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, 2004, p. ix.

[13]*Ibid.*, p.2.

Otoritarianisme tafsir dengan "menggunakan kekuasaan Tuhan"[14] merajalela dan melekat dalam fatwa-fatwa keagamaan. Otoritarianisme tersebut untuk membenarkan tindakan sewenang-wenang serta betapa sempit dan *rigid*-nya ulama-ulama dalam menyimpulkan pembacaan mereka terhadap teks-teks (al-Qur'an dan hadis) terkait persoalan-persoalan kontemporer. "Kegelisahan akademis" Abou el-Fadl terkait dengan maraknya praktik "otoritarianisme" ini. Dan, untuk itu ia mencoba untuk membongkar pembentukannya dalam rangka menemukan cela, menembus "khasanah klasik" yang dicintainya. Selain itu, muncul pula kegelisahan teologis yang terjadi, karena adanya "sikap ulama" sewenang-wenang melakukan monopoli makna dan maksud atas teks, dan juga melakukan klaim serta perampasan terhadap hak Tuhan atau pelaksana perintah Tuhan dan menjadikan diri mereka sebagai Tuhan (pengarang teks, Author) atau sebaliknya menggunakan kekuasaan Tuhan untuk berbicara, bertindak dan bersikap atas nama Tuhan. Inilah yang dimaksud "despotisme dalam praktik hukum Islam" yang menjadi fokus dari buku yang dibicarakan ini.

Abou el-Fadl melihat Syariah masa kini tidak lagi tampil sebagai suatu epistemologi, proses dan metodologi pemahaman dan pencarian. Sebaliknya, ia bahkan tampil sebagai hukum-hukum yang tetap serta tertutup dari persoalan atau perbincangan lanjut tanpa adanya kemungkinan untuk pengembangan atau perubahan. Jelasnya, Abou el-Fadl kesal bahwa undang-undang Islam hadir pada masa kini sebagai aturan-aturan hukum dan bukan sebagai suatu proses fiqh (p. 171).

Bagi Abou el-Fadl, Syariah adalah suatu proses, metodologi dan moralitas. Inti moralitas ini adalah nilai-nilai keindahan. Peraturan-peraturan atau ahkam adalah produk pemahaman manusia terhadap

[14] *Ibid.*

Syariah, tetapi peraturan-peraturan tersebut dengan sendirinya tidak mewakili keindahan Tuhan. Artinya, peraturan-peraturan tidak dapat mengartikulasi secara substantif ruh moralitas keislaman.

Peraturan-peraturan sebenarnya merupakan hasil dari suatu usaha untuk menangkap pesan suatu moralitas tertentu. Walaupun peraturan-peraturan mungkin mengambil inspirasi dari visi moral atau idea-idea normatif, namun tidak dengan sendirinya melambangkan visi moral.[15] Abou el-Fadl menerangkan bahwa:

> Syariah as conceived by God is flawless, but as understood by human beings Syariah is imperfect and contingent. Jurists ought to continue to explore the ideal of Syariah and to expound their imperfect attempts at understanding God's perfection. ... Syariah is not simply a collection of ahkam (a set of positive rules) but also a set of principles, a methodology, and a discoursive process that searches for the divine ideals. As such, Syariah is a work in progress that is never complete.[16]

Etos pencarian ilmu dalam Islam lahir dari suatu keyakinan bahwa pencarian ilmu adalah suatu ibadah dan perbuatan etis. Ilmu itu milik Tuhan yang Maha Mengetahui tetapi manusia mempunyai tanggungjawab untuk berusaha mencari ilmu. Walaupun begitu, manusia tidak akan pernah mencapai kebenaran Tuhan dengan seluruhnya. Ini tidaklah bermaksud bahwa kebenaran itu relatif. Sebaliknya, apa yang dimaksudkan oleh Abou el-Fadl adalah "[d]iligence and persistence in searching, as well as debate and engagement, would yield greater insights into God's infinite knowledge, but at all times the knowledge attained would be partial and incomplete."[17]

---

[15]Khaled Abou el-Fadl, *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (Maryland: University Press of America, 2001), p. xviii

[16]Khaled Abou el-Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy: Can Individual Rights and Popular Sovereignty Take Root in Faith?" Boston Review, Apr/May 2002

[17]Conference of the Books, p. xv.

Oleh kerana Syariah itu jalan menuju kepada Tuhan, makanya menjadi jalan kepada keindahan. Di dalam sebuah hadis, Rasulullah mengatakan bahwa Allah itu indah dan mencintai segala yang indah. Walaupun keindahan ciptaan Tuhan yang bersifat temporal akan musnah, keindahan Tuhan yang sejati tetap kekal abadi. Setiap kali seseorang melihat sesuatu yang indah, tidak sukar untuk membayangkan bahwa apa yang indah mempunyai manifestasi ketuhanan. Walaupun begitu, oleh kerana seseorang itu mempunyai kelemahan serta kecenderungan yang subjektif, ia harus mengekang keghairahan dirinya dengan kewajiban untuk merenung, menelaah dan mengkaji.

Selanjutnya, Abou el-Fadl berkata lagi:

> There is an innate and intuitive sense of the beautiful which is the fitra that God has implanted in all of us. This fitra is corrupted not only by arrogance, which often equates human desire and the truth of God, but even more, it is corrupted when people ignore or forget its existence, and forget that they have an intuitive sense of the ethical, the just, and the beautiful. God commands that humans observe ihsan, command the ma'ruf, and forbid the munkar. Ihsan means that which is commonly known to be good, ma'ruf means that which is commonly known to be right, and munkar means that which is commonly known to be reprehensible. In each of these categories, the implicit assumption is that humans possess an intuitive sense of right and wrong. This is why God states that wrong and right have been inspired in every soul. Those who corrupt their soul fail, and those who purify it succeed (91:8-10).[18]

Kajian Abou el-Fadl terhadap tradisi ilmu Islam membuatnya kagum dengan keindahan metodologi yang ada di dalam tradisi tersebut. Walaupun begitu, beliau juga turut menyarankan agar

[18]*Ibid*., p. 114

metodologi tradisi ilmu Islam dialihkan kepada pencarian nilai Islam yang utama, yaitu keindahan. Ujar beliau:

> I believe that the core and kernel of Islam is the search for beauty – the search for God's inexhaustible beauty and the beauty of God's creation. The search for God's law must attempt to pursue, express, promote, and re-create God's beauty. The search for beauty will necessarily mean transcending rule-making to the discovery of normative values. The normative values should inspire and direct the process of rule-making, but... the rules themselves cannot be equated with morality or the core value of beauty.[19]

Kekaguman Abou el-Fadl dengan metodologi tradisi ilmu Islam klasik bukanlah suatu romantisisme sejarah, yaitu mengagungkan masa lalu tanpa adanya apresiasi kritis. Menurutnya, tradisi ilmu Islam klasik mempunyai kekurangan tetapi warisan intelektual ini jauh lebih baik daripada apa yang ada sekarang serta jauh lebih selaras dengan ruh moralitas Islam yang terpancar dari al-Qur'an dan Rasulullah.

Sayangnya, di kebanyakan tempat di dunia, iklim intelektual Islam kering-kerontang. Tradisi keilmuan Islam semakin hari semakin lemah. Abou el-Fadl juga turut resah apabila terdapat kelompok-kelompok yang mempergunakan nilai moral perundangan Islam untuk kepentingan mereka sendiri, sebagai satu cara untuk menutup dan mengakhiri diskusi.[20] Katanya dengan tegas:

> I do not hide the fact that I see much ugliness in the reality of Muslims today, and that I think most Muslim discourses are either apologetic and dogmatic, or legalistic and formalistic. In contemporary Muslim discourses, legalism, and the pursuit of pedantic rules have replaced the search for moral or normative values. Result-oriented and unprincipled methodologies of

[19] *Ibid*., p. xix

[20] Khaled Abou el-Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001), p. 13.

> inquiry are quite widespread. Even the so-called reformers or liberals rely on the opportunistic concept of public interest (maslaha) to justify what they deem to be socially desirable results. Like the traditionalists or conservatives, they do not bother with systematic methodologies of inquiry or with the search for moral or normative values.[21]

Membangun Filsafat Ilmu Fiqh[22]

Dari sudut pandang pemikiran kontemporer, Abou el-Fadl melihat bahwa trauma kolonialisme dan modernitas telah memberikan andil cukup besar dalam membentuk pola pikir sebagaimana diuraikan di atas. Sebagai akibatnya, kekayaan intelektual Islam sebagian besar tidak mampu bertahan, bahkan sisa-sisa khazanah hukum Islam klasik, dewasa ini, berada di ambang kepunahan.

Dahulu, kata Abou el-Fadl, seseorang yang berniat menjadi fuqaha tidak hanya belajar hukum Islam, tetapi juga tata bahasa, logika, filsafat, kalam, matematika, dll — termasuk menghafal syair-syair cerita Abu Nawas. Semua itu hilang semenjak upaya puritanisasi —yang berkelindan dengan kekuasaan despotik— "memurnikan" dan "mensistematisasi" ajaran serta hukum Islam. Satu demi satu guru yang membimbing Khaled disingkirkan. "Saya tidak tahu apakah filsafat masih diajarkan," tambahnya dengan nada ironis.

Di dalam purifikasi itu khasanah fikih klasik yang sangat kaya diganti menjadi sekadar repetisi bebal doktrin-doktrin yang sudah beku dan diterima begitu saja. Proses pencarian dan pergulatan pribadi, untuk memahami dan sekaligus mengerti bahwa ia tdak

---

[21]Conference of the Books, p. xix. Lihat juga majalah Inabah, Sept 2005, p. 5. Prof. Khaled mengatakan bahwa "if there is ugliness in the life of people, I see that as an absence of Islam and Syariah."

[22]Filsafat Ilmu secara sederhana dimengerti sebagai basis filosofis yang mendasari bangunan keilmuan tertentu dan berbagai "interest" yang memungkinkan digunakannya basis filosofis itu.

memahami apapun di dalam samudera maha luas pengetahuan yang menandai tradisi klasik, tidak lagi dimungkinkan karena segalanya sudah dirumuskan, sudah dibakukan. Dan sikap rendah hati *docta ignorantia* tidak lagi dihargai, digantikan pendakuan absolut serba angkuh. Maka otoritarianisme tafsir pun merajalela.

Problem yang paling menggelisahkan Abou el-Fadl adalah ketika sebuah organisasi Islam di Amerika[23] mengeluarkan fatwa hukum misoginis. Fatwa tersebut menyatakan ketentuan yang me-rendahkan dan menghina perempuan sebagai kehendak Tuhan yang tidak boleh digugat dan diperdebatkan. Sekalipun begitu, tampak begitu banyak orang-orang Islam yang bersedia menerima fatwa tersebut sebagai satu-satunya kehendak Tuhan.

Dinamika hukum Islam, menurut Abou el-Fadl, semakin dikaji dan dipikirkan, terasa semakin menganggu, karena kedangkalan, kece-robohan, dan bahkan ketidakjujuran. Dalam diskursus ini, tidak ditemukan adanya kepaduan, metode, pen-dekatan yang berlandaskan prinsip moral, dan yurisprudensi. Yang ada hanyalah pertarungan antara para pelempar hadis untuk menjatuhkan lawan. Sangat sedikit sarjana yang mengaku pakar hukum Islam yang tertarik untuk mengembangkan sebuah diskursus sistematis dan kritis tentang hukum Tuhan. Singkatnya, kelemahan metodologis secara umum sedang mewabah dalam dis-kursus hukum Islam kontemporer.

Maka dalam bukunya ini, Abou el-Fadl menawarkan sebuah kerangka konseptual untuk mem-bangun gagasan tentang otoritas dan mengidentifikasi penyalahgunaan otoritas dalam hukum Islam.[24]

---

[23]Sekalipun dalam karyanya ini, Abou el-Fadl menyatakan tidak langsung mengkritik organisasi atau institusi tertentu, namun terlihat bahwa ia prihatin atas fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh CRLO (*council for scientific research and legal opinion*).

[24]Abou el Fadil ulang kali menegaskan bahwa karyanya ini bukanlah sebuah kajian antropologis atau sosiologis tentang praktik hukum Islam pada zaman modern ini. Buku ini merupakan sebuah karya tentang teori hukum, bukan kajian tentang antropologi atau sosiologi.

Fokus utamanya adalah pada gagasan tentang pemegang otoritas dalam hukum Islam, yang dibedakan dengan otoritarianisme. Lebih luas lagi, ia berusaha menggali gagasan tentang bagaimana seseorang mewakili suara Tuhan tanpa menganggap dirinya sebagai Tuhan atau, setidaknya, tanpa ingin dipandang sebagai Tuhan.

Abou el-Fadl menempatkan dirinya sebagai orang-dalam yang mengamati tradisi hukum Islam. Dengan posisi itu, maka kepercayaan pada autentisitas Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan dan pada kenabian Muhammad tidak bisa ditawar-tawar lagi. Bagi Abou el-Fadl, autentisitas Al-Qur'an sebagai Firman Tuhan yang suci dan abadi. Mirip dengan Asma Barlas yang memahami bahwa Al-Qur'an adalah teks yang bersifat polisemik,[25] Abou el-Fadl juga memandang Al-Qur'an layak dijelajahi, dikaji, dan diikuti. Namun harus diyakini juga bahwa metodologi tafsir otoriter akan menggerogoti integritas teks-teks Islam dan meredupkan suaranya. Karena itu, metodologi otoriter dapat mengikis daya guna dan kekuatan hukum Islam (p. 19).

Berbeda dengan pendekatan terhadap Al-Qur'an, pendekatan terhadap sunah Nabi mesti dilakukan secara lebih kritis. Karena laporan yang terekam dalam Sunah, tidak semuanya autentik, atau bahwa setiap sunah pasti mencerminkan pesan atau maksud Nabi. Karenanya, maksud dan teladan Nabi harus menjadi faktor penentu.

Setelah asumsi-asumsi ini dimengerti, Abou el-Fadl lalu mempertegas bahwa terjadinya "tragedi otoritarianisme" yang justru saling mengkooptasi makna, karena tidak terjadi keseimbangan relasi antara Pengarang (Author), Teks (Text) atau nas, dan Pembaca (Reader). Relasi ketiganya harus terjadi secara proporsional. Selain itu perlu juga "proses negosiasi" (*negotiating process*) antara ketiga-nya, sehingga tidak

---

[25]Asma Barlas juga menolak adanya penafsir tunggal terhadap Al-Qur'an. Baginya, Al-Qur'an membuka pelbagai kemungkinan pemaknaan (polisemi). Lihat Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan Perempuan,* (Jakarta: Serambi, 2005)

terjadi tragedi otoritarianisme dalam dinamika pergumulan pemikiran hukum Islam.

Persoalan serius terkait hubungan antara pembaca, teks, dan penulis teks adalah: sejauh mana pembaca dapat memutuskan makna sebuah teks? Sejauh mana daya nalar dan subjektivitas pembaca me-mengaruhi pembentukan makna teks? Bisakah pembaca atau haruskah pembaca menundukkan teks untuk kepentingannya, dan menjadikan kepentingannya itu sebagai faktor penemu dalam mem-bentuk mak-na teks? Jika karakter khusus seorang pembaca menjadi faktor yang menentukan, bagaimana halnya dengan makna yang dike-hendaki pengarang? Apakah seorang pembaca harus berfokus pa-da makna yang dikehendaki pengarang dan mempertimbangkan-nya sebagai faktor yang menentukan makna teks? Bukankah hal tersebut merupakan sikap yang lebih takzim terhadap pengarang, apalagi jika pengarangnya adalah Tuhan? Tapi bagaimana mungkin memastikan maksud yang dikehendaki pengarang jika tujuan pengarang itu sendiri tidak dapat dipahami oleh manusia? (p. 14).

Jika ada yang menyatakan bahwa pengarang telah mewadahi dan memercayakan makna yang dikehendakinya ke dalam media bahasa —sebuah media yang dapat dipahami oleh manusia. Tapi, apakah simbol-simbol bahasa itu murni merupakan hasil sub-jektivitas pengarang, atau apakah media itu sendiri memformat ulang sebagian atau seluruh maksud pengarang dengan memaksa subjektivitas pengarang untuk tunduk pada struktur dan logika bahasa? Apakah masuk akal membicarakan persoalan subjektivitas pengarang dalam kaitannya dengan firman Tuhan? Apakah kita layak membicarakan subjektivitas atau bahkan maksud Tuhan? Apakah pengarang atau teks menyerahkan maknanya kepada pembaca, atau bahwa pem-baca boleh menggunakan teks itu dengan penafsiran apa pun asal itu dianggapnya baik? Setiap pembaca memiliki latar be-lakang sejarahnya sendiri ketika bersentuhan dengan teks, sehing-ga semangat apakah

yang tepat digunakan untuk menyeimbang-kan konteks historis yang melahirkan teks tersebut dan konteks historis pembaca itu sendiri?

Bentuk pertanyaan perihal peran penulis, teks, dan pembaca ini dapat membantu kita untuk berfokus pada beberapa ketegangan yang ada dalam tradisi penafsiran masalah-masalah keislaman. Di antara ketegang-an yang paling menonjol adalah hubungan yang menggelisahkan antara otoritas teks dan konstruksi-teks yang bersifat otoriter. Un-tuk tujuan ini, pemahaman terhadap peran dan tujuan kesamaran makna dalam teks-teks otoritatif Is-lam merupakan hal yang amat penting. Artinya, sejauh mana kesamaran makna itu menjadi bagian dari makna yang dikehendaki dalam teks-teks otoritatif itu, dan pada tataran yang lebih mendasar, sejauh mana kesamaran makna itu memiliki arti dalam proses dan di-namika hukum Islam.

Abou el-Fadl mencoba menjelaskan diskursus dinamika hukum Islam melalui pendekatan ilmu-ilmu kritis seperti hermeneutika dan semiotika. Pendekatan ini menawarkan sebuah relativisme yang besar atas disiplin yang sangat miskin dengan relatifisme yaitu hukum Islam (fikih). Pola pikir sebab akibat yang mencolok dalam fikih menjadi relatif dalam pedekatan misalnya sebab akibat tidak selalu terjadi karena relasi sebab akibat itu hanya terjadi kalau hubungan antara teks dan pembaca itu bersifat mekanis dan tertutup (p. 10). Abou el-Fadl mencoba menerobos itu dengan tawarannya.

Pada dasarnya yang menjadi perhatian studi Abou el-Fadl tidak jauh berbeda dengan Abu Zaid[26] yaitu tentang penafsiran teks-teks

[26]Hampir semua karyanya diarahkan untuk memberikan alternatif baru bagaimana caranya melakukan bacaan (penafsiran) terhadap teks-teks keislaman. Obyek studinya meliputi sufsm, tafsir (hermenetika) sampai kepada persoalan studi perempuan. Namun semua objek kajian itu digerakkan oleh pemikiran dia tentang perlunya cara pemahaman (tafsir) pada teks Islam (nash). Studi yang ditekuninya adalah murni teologis, melihat dari teks ke teks. Hal ini mungkin karena tidak memiliki keahlian dalam bidang ilmu sosial seperti antropologi dan sosiologi. Ilmu seperti bahasa dan sastra, linguistik dan hermeneutika adalah disiplin ilmu yang juga digunakannya dalam menganalisis dikursus keagamaan. Lihat karyanya, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina al-Nasyr, 1994). p. 55.

keagamaan. Salah satu studinya yang terkenal adalah tentang fenomena "authoritarianism" dalam tradisi hukum Islam. Authoritarianism yang dimaksud disini adalah metodologi hermeneutika (tafsir) yang menaklukkan dan menundukkan mekanisme memproduksi makna dari teks kepada bacaan yang selektif dan subjektif (p. 12)

Berdasarkan pengalamannya sebagai seorang juris "authoritarianism hemeneutics" menjadi sesuatu yang di luar kontrol. Metode penulisan yang authoritarianism seperti ini, menurutnya akan melakukan korupsi atas kejujuran teks-teks Islam dan mematikan suara mereka. Ia juga percaya bahwa metodologi yang demikian ini akan juga menghilangkan efektivitas dan dinamika hukum Islam (p. 280).

Fenomena authoritarianism ini berbahaya karena akan berakhir pada penundukan atas keinginan Tuhan, lebih berbahaya lagi karena authoritarianism merupakan tindakan yang memarginalkan realitas antologis dari yang suci dan mendepositkan keinginan Tuhan ke dalam perantara (manusia,ulama) yang kemudian mereka jadikan rujukan. Di sini perbedaan yang perantara dan yang prinsip (Tuhan) menjadi titik jelas dan kabur. Keinginan Tuhan dan pembicaraan perantara menjadi satu dan sama sebagaimana seorang perantara melakukan determinasi yang berdasarkan atas pandangan mereka sendiri atas yang prinsip (p. 281).

Semenjak yang prinsip di atas diwakili dalam indikator tekstual maupun non tekstual, dalam proses yang authorirarianism ini, perantara menegasikan kebebasan indikator dan membuat suara dari indikator-indikator tersebut sesuai dengan determinasi mereka sendiri. Dinamika authoritarian ini akan menutup segala kemungkinan *self-expression* dari indikator-indikator dan menghalangi perembangan dan evolusi makna yang ada dalam komunitas penafsiran. Gambaran inilah yang disebut dengan *"the construction of the authoritarian"* (p. 284)

Cara pandang di atas dipergunakan oleh Abou el-Fadl untuk melihat hukum Islam. Hukum Islam ini sebagai indikator tekstual

dari yang prinsip dan para ulama fiqih sebagai perantara nampaknya sulit untuk dipisahkan. Kitab-kitab fiqih adalah cerminan dari determinasi makna perantara yang seolah-olah tidak bisa diganggu gugat atas yang prinsip. Kalau bicara tentang hukum Islam, mau tidak mau mematuhi authoritarianism para ulama fikih baik dari segi produk maupun metodologi (p. 285).

Diakui oleh Aboul Fad, hal di atas memang sulit sekali untuk dihindarkan. Ketika seorang pembaca membaca sebuah teks dan mengambil hukum dari teks tersebut resiko yang hadir adalah pembaca tersebut akan menjadi perwujudan yang teks yang ekslusif. Resikonya kemudian adalah teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan sama. Dalam proses yang demikian, teks kemudian diabadikan kepada pembaca dan pembaca menjadi pengganti teks. Ketika seorang pembaca memilih bacaan teks tertentu dan mengklaim bahwa bacaan-bacaan lain tidak mungkin, teks dilemahkan ke dalam watak pembaca. Apabila seorang pembaca menundukkan teks, yang menjadi bahaya adalah pembaca dan transenden, tak tersentuh dan authoritarian. untuk menghindari tindakan authoritarianism dalam hukum Islam (p. 292).

Abou el-Fadl mengusulkan agar seorang pembaca memiliki lima sifat yakni jujur, kontrol diri, hari-hati, komprehensip, dan masuk akal. Selain lima hal ini Abou el-Fadl mengusulkan agar semua wilayah tafsir Islam itu dilihat sebagai sebuah *work in movement*. Istilah ini sebenarnya ia pinjam dari Umberto Eco. Yang dimaksud dengan istilah ini adalah semua teks pada dasarnya terbuka untuk berbagai penafsiran/pemahaman. Dengan kata lain teks selalu terbuka dari gerakan yang dinamis. Hukum Islam kalau mau bertahan harus diperlakukan sebagai teks yang senantiasa terbuka. Teks yang terbuka ini selain mengandung gerakan tafsir yang banyak juga menjadikan teks menduduki posisi yang sentral (p. 293).

Dalam posisi ini teks akan berbicara dengan suara yang selalu diperbaharui kepada generasi pembaca yang baru karena maknanya tidak dipastikan dan selalu berkembang. Seorang pembaca akan senantiasa akan kembali kepadanya karena dengan ini dia akan mendapatkan masukan dan penafsiran yang baru. Jika teks tertutup, maka tidak ada gunanya untuk membaca teks (p. 294).

Penutupan teks seperti tersebut di atas akan terjadi jika pembaca menganggap makna teks sudah dibatasi, tidak bisa berubah dan stabil, hal ini sangat berbahaya. Menurut Abou el-Fadl menutup sebuah teks adalah sebuah arogansi dan dalam kondisi yang demikian seorang pembaca sedang mengklaim bahwa pengetahuan diri mereka sama dengan pengetahuan Tuhan (p. 295).

Penutupan teks dalam konteks tradisi hukum Islam ini identik dengan penutupan pintu ijtihad. Ijtihad ditutup karena kalangan mayoritas juris sunni menganggap authorirarianism ijtihad hanya dimiliki oleh generasi pembaca awal. Mereka menolak bahwa kebenaran ijtihad adalah kebenaran bisa dicapai semua orang. Dan kebenaran ijtihat bukan pada hasil, akan tetapi pada prosesnya. Dalam kaitan ini, sebagian kalangaan juris ada yang berpendapat bahwa setiap mujtahid adalah benar (p. 296).

Pada masa itu kalangan juris pecah kedalam dua kubu yaitu kalangan *mukhati'ah* yang berpendapat bahwa hal yang satu tidak mungkin memproduksi dua realitas. Bagi kelompok ini yang benar adalah satu. Kelompok kedua adalah kalangan *musawwibah* yang berpikiran bahwa suatu yang satu bisa memproduksi banyak kebenaran. Termasuk dalam kelompok ini adalah al- Juawaini, al-Suyuthi dan al-Razi. Namun kecederungan terakhir ini tidak menjadi warna dominasi dari tradisi hukum Islam kita (p. 297).

Abou el-Fadl juga bicara tentang kecenderungan penafsiran isolatif yang diterapkan oleh sebagian kalangan Islam. Dalam sebuah artikel yang ditulis untuk menaggapi 11 September atas gedung WTS

di Amerika, ia mengemukakan kritiknya terhadap cara pemahaman keagamaan yang tertutup. Cara pemahaman keagamaan yang tetutup itulah yang mengakibatkan munculnya ekstrimisme dalam Islam seperti kelompok Osama bin Laden, organisasi-organisasi jihad (p. 298).

Secara historis, cara pemahaman seperti tersebut di atas kalau dirunut akan menemukan sumber pada gerakan salafi dan wahabisme. Jauh sebelum itu memang terdapat sekte Islam yang memiliki kemiripan cara pandang dengan wahabisme yaitu kelompok khawarij. Namun kelompok khawarij habis. Menurut Abou el-Fadl keompok seperti ini yang menyumbangkan cara baca al-Quran yang membelenggu. Dalam bahasa Abou el-Fadl kelompok seperti ini membaca al-Quran secara isolatif. artinya ketika mereka menafsirkan al-Quran, kebenaran-kebenaran hanya dibatasi untuk mereka sendiri. Mereka tidak berusaha mendialogkan al-Quran dengan kebenaran historis dan sosiologis. Kalau ada kebenaran historis dan sosiologis, itu adalah hanya menjadi milik mereka. Inilah yang mengesankan bahwa Islam itu seolah-olah agama yang tidak toleran. Pada hal di dalam Islam, ajaran-ajaran mengenai toleransi dijunjung tinggi (p. 299).

Melihat fenomena yang demikian, Abou el-Fadl mengembalikan bagaimana sesungguhnya kita memperlakukan al-Quran. Ia menyatakan bahwa al-Quran adalah sebuah teks yang berbicara melalui pembacaannya. Kemampuan manusia untuk menafsirkan teks-teks adalah berkah dan sekaligus beban. Berkah karena kemampun memberikan kelenturan untuk mengadaptasi teks untuk merubah situasi. Sekaligus beban karena pembaca harus betanggung jawab. Setiap teks menyediakan belbagai mungkin pemaknaan. Segala kemungkinan tersebut dieksploitasi, dibangun dan akhirnya ditentukan oleh upaya pembacanya. Apabila moralitas pembacanya tidak toleran, maka akan menghasilkan penafsiran yang tidak toleran pula (p. 300)

Akhirul Kalam

Otoritarianisme ternyata terlahir dari metodologi hermeneutika yang me-rampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari se-buah teks ke dalam pembacaan yang sangat subjektif dan selektif. Subjektivitas yang lahir dari hermeneutika otoriter ini melibatkan penyamaan antara mak-sud pengarang dan maksud pembaca, dengan memandang mak-sud tekstual dan otonomi teks sebagai hal yang bersifat sekun-der. Lebih jauh lagi, dengan menganggap maksud tekstual men-jadi tidak penting dan dengan menghapus otonomi teks, maka seorang pembaca yang subjektif pasti akan me-lakukan kesalahan penafsiran atau kecurangan dan melanggar sya-rat-syarat yang lain.

Wallahu a'lam bish shawab

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin, "Pengantar" dalam Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoratif*, terj. R.Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004)

Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2007) volume 1.

Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam", dalam Charles Kurzman (ed.) *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2001)

Barlas, Asma, *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, (Jakarta: Serambi, 2005)

Fadl, Khaled Abou el-, "Islam and the Challenge of Democracy: Can Individual Rights and Popular Sovereignty Take Root in Faith?" Boston Review, Apr/May 2002

Fadl, Khaled Abou el-, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001)

Fadl, Khaled Abou el-, *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (Maryland: University Press of America, 2001)

Jabiri, Abied Al-, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993)

Jabiri, Abied Al-, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina al-Nasyr, 1994) *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina al-Nasyr, 1994)

Republika (Rubrik Resonansi), 28 Nopember 2006

Suara Muhammadiyah, Nopember 2006

Sutanto, Trisno S., "Khaled dan Problem Otoritarianisme (Tafsir) Agama" dalam http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=857

Zaid, Nashr Hamid Abu, *Mafhum al-Nashsh, Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 1996)

10 WACANA MASYARAKAT MADANI: Dialektika Islam dengan Problem Kebangsaan

Mohammad Muslih

Gagasan *masyarakat madani* sudah tentu tidak langsung terbentuk dalam format seperti yang dikenal sekarang ini. Bahkan pemikiran ini pun masih akan berkembang terus akibat dari proses pengaktualisasian yang dinamis dari konsep tersebut di lapangan. Konstruksi wacana *masyarakat madani* memiliki rentang waktu pembentukan yang sangat panjang sebagai hasil dari akumulasi pemikiran yang akhirnya membentuk pola seperti yang dikenal sekarang ini.[1]

Munculnya konsep *masyarakat madani* menunjukkan dinamika intelektual muslim dalam memaknai ajaran Islam terkait kehidupan modern, terutama problem politik dan kebangsaan. Konsep *masyarakat madani* juga sering disebut sebagai alternatif untuk mewujudkan *good government*. Bagaimana wawasan politik Islam terkait posisi dan peran masyarakat sebagai bagian dari kehidupan berbangsa dan bernegara? Dan bagaimana dinamika wacana ini di Indonesia? Inilah beberapa persoalan yang coba diuraikan jawabannya dalam artikel ini.

[1]*Thoha Hamim, "Islam dan Civil society (Masyarakat madani): Tinjauan tentang Prinsip Human Rights, Pluralism dan Religious Tolerance", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)* p. 112-113.

Antara *Civil Society* dan *Masyarakat Madani*

Sebagai sebuah wacana, atau lebih tepatnya wacana kefilsafatan, *Civil Society* bisa disejajarkan dengan isu gender, *human right*, dan demokrasi. Dalam pemikiran keislaman, bahkan tidak kalah serunya dengan isu pluralisme yang pada kenyataannya memang berjalan seiring dengan isu ini. Semangat beberapa wacana ini adalah pemahaman akan keberadaan hak, baik sebagai individu dan kelompok masyarakat. Juga perlakuan yang adil di tengah adanya perbedaan, serta penghapusan dominasi yang satu terhadap yang lain.

Kehadiran wacana ini di Indonesia secara eksternal karena sekitar tahun 1990-an *civil society* telah menjadi arus pemikiran global, dan secara internal tidak bisa dipisahkan dari kondisi bangsa saat itu, terutama tidak tersedianya ruang publik (*public space*). Rejim orde baru berada pada posisi kekuatan yang tidak tertandingi. Kritis terhadap kebijakan pemerintah dianggap melawan negara. Pada saat itulah, *civil society* terus diwacanakan oleh para aktivis, termasuk intelektual muslim.

Pengusung wacana ini, umumnya adalah para intelektual modernis, seperti Nurcholish Madjid, M. Dawam Raharjo, Abdurrahman Wahid, AS. Hikam, Mansour Fakih, dll. Sekalipun mereka, dalam beberapa hal, berbeda dalam memaknai *civil society*, namun mereka memiliki keperihatinan yang sama, terutama soal kekuasaan pemerintah yang terlalu kuat. Mereka umumnya menjadikan Amerika Serikat sebagai model dari bentukan *civil society*. Di Amerika kekuasaan negara sangat terbatas dan tidak bisa mengintervensi hak-hak individu (biasa disebut dengan *small stateness*), namun sangat kuat dalam bidang pelaksanaan hukum.[2] Sedangkan di Indonesia, yang terjadi adalah sebaliknya.

---

[2]A *Qodri Abdillah Azizi, "Masyarakat madani Antara Cita dan Fakta: Kajian Historis-Normatif", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)*, p. 87.

Kesan seperti ini terjadi karena lahirnya *civil society* bersamaan dengan konsep negara modern, yang bertujuan, antara lain: *pertama*, untuk menghindari lahirnya negara absolut yang muncul sejak abad ke-16 di Eropa. *Kedua*, untuk mengontrol kekuasaan negara. Atas dasar itu, *civil society* berjalan di atas kerangka dasar bahwa ...the state as an association between the members of a society rather than as the personal domain of a monarch, and furthermore as an association that is unique among all the associations in *civil society* because of the role it plays. Thingking of the state as an association between all members of a society means ascribing to it supreme authority to make and enforce laws –the general rules that regulate social arrangements and social relationships. If the state is accorded such a role, and if it is to be a genuine association between all members of the community, it follows that its claim to supreme authority cannot be based upon the hereditary title of a royal line, but must originate in the way in which rulers are related to the ruled.[3]

Sementara itu, *civil society* juga dimengerti sebagai lawan dari masyarakat militer, karenanya dipopulerkan dengan menggunakan istilah "masyarakat sipil". Mansour Fakih adalah di antara tokoh yang mengusung pandapat ini.[4] Untuk kasus Indonesia, pandangan ini cukup beralasan, karena munculnya *civil society* sebagai counter terhadap dominasi ABRI (nama waktu itu untuk tentara dan polisi di Indonesia) yang menerapkan doktrin dwi fungsi, di mana ABRI juga memerankan tugas-tugas sipil sebagai penyelenggara lembaga-lembaga eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Hampir semua kepala pemerintahan dari pusat sampai daerah dipegang oleh ABRI. Kebencian terhadap ABRI semakin dalam ketika mereka terkooptasi

[3]*Andrew Gamble, An Introduction to Modern Social and Political Thought, (Hongkong: Macmillan Education Ltd*, 1988), p. 47-48

[4]Lihat Mansour Fakih, *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)

oleh rezim Soeharto untuk membungkam rakyat yang kritis terhadap gaya pemerintahan yang feodal dan otoriter. Orang juga tahu kalau ABRI berada di belakang semua aksi teror dan penculikan terhadap para aktivis demokrasi.[5]

Adalah Anwar Ibrahim (ketika itu Menteri Keuangan dan Timbalan Perdana Menteri Malaysia) dalam ceramah Simposium Nasional dalam rangka Forum Ilmiah pada Festival Istiqlal, 26 September 1995 memperkenalkan *masyarakat madani* sebagai terjemahan dari *civil society*.[6] Istilah itu diterjemahkan dari bahasa Arab *mujtama' madani*, yang diperkenalkan oleh Prof. Naquib Attas, seorang ahli sejarah dan peradaban Islam dari Malaysia, pendiri ISTAC.[7] Kata "madani" berarti civil atau civilized (beradab). Madani berarti juga peradaban, sebagaimana kata Arab lainnya seperti hadlari, tsaqafi atau tamaddun. Konsep madani bagi orang Arab memang mengacu pada hal-hal yang ideal dalam kehidupan. M. Dawam Rahardjo kelihatannya sependapat, bahwa alih bahasa dan definisi yang sesuai dari *civil society* adalah "masyarakat madani".[8]

Sebagian kalangan keberatan menyepadankan istilah ini dengan *civil society*, *societas civilis* (Romawi) atau *koinonia politike* (Yunani). Karena istilah "*masyarakat madani*" dan *civil society* berasal dari dua sistem budaya berbeda. *Masyarakat madani* merujuk tradisi Arab-Islam, sedang *civil society* pada tradisi Barat non-Islam. Perbedaan ini bisa

---

[5]Thoha Hamim, "*Islam dan Civil society...*, p. 113.

[6]Lihat Anwar Ibrahim, "Islam dan *Masyarakat madani*" dalam Aswab Mahasin (ed.) Ruh Islam dan Budaya Bangsa (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996); Juga Nurcholish Madjid , "Meneruskan Agenda Reformasi untuk Demokrasi dengan Landasan Jiwa *Masyarakat madani*; Masalah Pluralisme dan Toleransi," Makalah Pidato Halal Bihalal KAHMI (Jakarta, 11 Syawwal 1419 / 28 Januari 1999).

[7]*Ismail SM. "Signifikansi Peran Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat Madani", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)*, p.180-181.

[8]Lihat M. Dawam Raharjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: LP3ES dan LSAF, 1999), p. 133-173.

memberikan makna berbeda apabila dikaitkan dengan konteks asal istilah itu muncul.

Oleh karena itu, pemaknaan lain di luar derivasi konteks asalnya akan merusak makna aslinya. Ketidaksesuaian pemaknaan ini tidak hanya menimpa kelompok masyarakat yang menjadi sasaran aplikasi konsep tersebut, tetapi juga para interpreter yang akan mengaplikasikannya. Hal lain yang berkaitan dengan perbedaan aplikasi kedua konsep masyarakat ini adalah bahwa *civil society* telah teruji secara terus-menerus dalam tatanan kehidupan sosial-politik Barat hingga mencapai maknanya yang terakhir, yang turut membidani lahirnya peradaban Barat modern. Sedangkan *masyarakat madani* seakan merupakan keterputusan konsep ummah yang merujuk pada masyarakat Madinah yang dibangun oleh Nabi Muhammad.

Karena memiliki arti dan konteks yang sangat berbeda inilah, AS. Hikam tetap mempertahankan istilah aslinya: *civil society*.[9] Menurut AS Hikam, *civil society* adalah satu wilayah yang menjamin berlangsungnya prilaku, tindakan, dan refleksi mandiri, tidak terkungkung oleh kehidupan material, dan tidak terserap di dalam jaringan-jaringan kelembagaan politik resmi. Ciri-ciri utama *civil society*, menurut AS Hikam, ada tiga, yaitu: (1) adanya kemandirian yang cukup tinggi dari individu-individu dan kelompok-kelompok dalam masyarakat, utamanya ketika berhadapan dengan negara; (2) adanya ruang publik bebas sebagai wahana bagi keterlibatan politik secara aktif dari warga negara melalui wacana dan praksis yang berkaitan dengan kepentingan publik, dan (3) adanya kemampuan membatasi kuasa negara agar ia tidak intervensionis.

Menurut pengamatan A. Syafii Maarif, masyarakat sipil yang berkembang dalam masyarakat Barat secara teoritis bercorak egilitarian, toleran, dan terbuka —nilai-nilai yang juga dimiliki oleh

[9]Lihat Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil society*, (Jakarta: LP3ES, 1999).

masyarakat Madinah hasil bentukan Rasulullah. Masyarakat sipil lahir dan berkembang dalam semangat pembebasan (liberalisme) sehingga masyarakat yang dihasilkannya pun lebih menekankan peranan dan kebebasan individu, sementara persoalan keadilan sosial dan ekonomi masih belum nyata. Sedangkan dalam *masyarakat madani*, keadilan adalah satu pilar utamanya.

Perbedaan lain antara *civil society* dan *masyarakat madani* adalah *civil society* merupakan buah modernitas, sedangkan modernitas adalah buah dari gerakan Renaisans; gerakan masyarakat sekuler yang meminggirkan Tuhan. Sehingga *civil society* mempunyai moral-transendental yang rapuh karena meninggalkan Tuhan. Sedangkan *masyarakat madani* lahir dari dalam buaian dan asuhan petunjuk Tuhan. Dari alasan ini Maarif mendefinisikan *masyarakat madani* sebagai sebuah masyarakat yang terbuka, egalitar, dan toleran atas landasan nilai-nilai etik-moral transendental yang bersumber dari wahyu Allah.[10]

Masyarakat Madinah, yang oleh Nurcholish Madjid dijadikan tipologi *masyarakat madani*, merupakan masyarakat yang demokratis. Dalam arti bahwa hubungan antar kelompok masyarakat, sebagaimana yang terdapat dalam poin-poin Piagam Madinah, mencerminkan egalitarianisme (setiap kelompok mempunyai hak dan kedudukan yang sama), penghormatan terhadap kelompok lain, kebijakan diambil dengan melibatkan kelompok masyarakat (seperti penetapan stategi perang), dan pelaku ketidakadilan, dari kelompok mana pun, diganjar dengan hukuman yang berlaku.

Soal Toleransi dan Wawasan Politik Islam

Tiadanya tatanan sosial politik yang mapan bisa menghancurkan kehidupan berbangsa, menghancurkan demokrasi dan hilangnya

[10]A. Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas Dalam Kegalauan*, (Yogyakarta: PSAP, 2004), p. 84.

keadilan, kemerdekaan, persamaan serta hak asasi manusia lainnya. Pengalaman perjalanan sejarah bangsa Indonesia selama lebih setengah abad menunjukkan ketiadaan seperti yang dimaksudkan. Oleh karena itu, upaya penataan kembali sistem kehidupan berbangsa secara mendasar dilakukan dengan mencari rumusan baru yang diharapkan bisa menjamin tegaknya demokrasi, keadilan, HAM, dan toleransi.[11]

Sikap toleran seorang muslim terhadap pemeluk agama lain jelas mendapat legitimasi dari ayat-ayat al-Qur'an dan preseden yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya. Salah satu tindakan pertama Nabi untuk mewujudkan masyarakat Madinah ialah menetapkan dokumen perjanjian yang disebut Piagam Madinah (*Mithaq al-Madinah*), atau terkenal dengan "Konstitusi Madinah". Hamidullah menyebutkan bahwa Piagam Madinah merupakan konstitusi tertulis pertama yang ada di dunia, yang meletakkan dasar-dasar pluralisme dan toleransi. Dalam Piagam tersebut ditetapkan adanya pengakuan kepada semua warga Madinah, tanpa memandang perbedaan agama dan suku, sebagai anggota ummat yang tunggal (ummah wahidah), dengan hak dan kewajiban yang sama.[12]

Meskipun prinsip Piagam Madinah ini tidak dapat sepenuhnya terwujud, karena pengkhiatanan beberapa komunitas Yahudi di Madinah saat itu, namun semangat dan maknanya dipertahankan dalam berbagai perjanjian yang dibuat kaum Muslim di berbagai daerah yang telah dibebaskan tentara Islam.[13] Semangat ini terus menjiwai pandangan sosial, politik, dan keagamaan masyarakat Muslim. Dalam perjalanan sejarah ummat Islam juga ditemukan

---

[11]Achmad Jainuri, "Agama dan Masyarakat Madani; Rujukan Khusus Tentang Sikap Budaya, Agama dan Politik", dalam *Jurnal Al-Afkar*, Edisi III,Tahun ke 2: Juli-Desember 2000, p. 21-22

[12]Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad* (Lahore: Oxford University Press, 1970), p. 231-233.

[13]Nurcholish Madjid, Meneruskan Agenda ..., p. 2.

prinsip dasar sikap budaya dan agama serta hak-hak asasi manusia yang pernah dipraktekkan secara berbeda, sehingga berdampak buruk terhadap mereka yang oposan terhadap dan berlainan keyakinan dengan penguasa.

Masyarakat madani yang dicontohkan oleh Nabi pada hakikatnya adalah reformasi total terhadap masyarakat yang hanya mengenai supremasi kekuasaan pribadi seorang raja seperti yang selama itu menjadi pengertian umum tentang negara.[14] Meskipun secara eksplisit Islam tidak berbicara tentang konsep politik, namun wawasan tentang demokrasi yang menjadi elemen dasar kehidupan politik *masyarakat madani* bisa ditemukan di dalamnya. Wawasan yang dimaksud tercermin dalam prinsip persamaan (*equality*), kebebasan, hak-hak asasi manusia, serta prinsip musyawarah.

Prinsip persamaan bisa ditemukan dalam suatu ide bahwa setiap orang, tanpa memandang jenis kelamin, nasionalitas, atau status semuanya adalah makhluk Tuhan. Dalam Islam Tuhan menegaskan; "Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa."[15] Nilai dasar ini dipandang memberikan landasan pemahaman, di mata Tuhan manusia memiliki derajat sama. Pemahaman inilah yang kemudian muncul dalam Hadith Nabi yang menegaskan bahwa tidak ada kelebihan antara orang Arab dan orang yang bukan Arab.

Dari sini kemudian dipahami bahwa Islam memberikan dasar konsep tentang equalitas. Berbeda dengan konsep equalitas yang ada pada masyarakat Yunani, equalitas yang ada dalam Islam, misalnya bukan menjadi subordinasi dari keadaan apa pun yang datang sebelumnya. Equalitas menurut orang-orang Yunani hanya berarti dalam tatanan hukum. Dalam hal ini Hannah Arendt mengatakan, bukan karena semua manusia lahir dalam keadaan sama, tetapi

[14]*Ibid*., 1-2.

sebaliknya karena manusia pada dasarnya memang tidak sama. Karena itu ia memerlukan sebuah institusi artifisial, polis, untuk membuatnya sama. Persamaan ini hanya ada di bidang politik, yang memungkinkan orang bertemu satu sama lain sebagai warga negara dan bukan sebagai pribadi orang secara individual. Perbedaan antara konsep equalitas Yunani kuno dengan Islam terletak pada ide bahwa manusia lahir dan diciptakan sama dan menjadi tidak sama karena nilai sosial dan politik, yang merupakan institusi buatan manusia. Equalitas yang terdapat dalam masyarakat Yunani merupakan sebuah atribut kemasyarakatan dan bukan perorangan, yang memperoleh equalitas-nya berbadasarkan nilai kewarganegaraan dan bukan diperolehnya sejak lahir.[16]

Perbedaan antara Islam dan Barat klasik mengenai konsep equalitas sebagian tergambar dalam terminologi politik dari dua macam budaya ini. Al-Qur'an hanya menyebutkan manusia (insan), tidak membedakan keyakinan dan politik yang dianutnya, tetapi tidak menyebut kata warga negara. Oleh karena itu kaum Muslimin di zaman modern ini mencoba menemukan konsep warga nagara ini dengan kata muwathin (Arab), yang jelas merupakan istilah baru. Meskipun demikian, hak politik individu tidak banyak didefinisikan dalam sumber-sumber tradisional pemikiran politik Islam. Posisi manusia sendiri, dalam masa pra-sosialnya, memperoleh tempat yang tinggi dalam al-Qur'an sebagai "Wakil Tuhan di bumi."[17] Sebaliknya bagi rakyat Romawi, kata Latin homo, yang berarti manusia, tidak menunjuk pada sesuatu kecuali manusia, seorang yang tidak memiliki hak, dan karenanya disamakan statusnya dengan budak.

Jika demokrasi dimaksudkan sebagai sebuah sistem pemerintahan yang menentang keditaktoran, Islam bisa bertemu dengan demokrasi

[15]QS. Al-Hujurat (49): 13.
[16]Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Tp., 1963), p. 23.
[17]QS. Al-Baqarah (2): 30.

karena di dalam Islam tidak ada ruang bagi putusan hukum sepihak yang dilakukan oleh seorang atau kelompok tertentu. Dasar semua keputusan dan tindakan dari sebuah negara Islam bukan ide mendadak dari seorang tetapi adalah shari'ah, yang merupakan sebuah perangkat aturan yang tertuang dalam al- Qur'an dan tradisi Nabi. Shari'ah adalah salah satu manifestasi dari kebijakan Ilahi, yang mengatur semua fenomena yang ada di alam, materi maupun spiritual, natur maupun sosial. Beberapa istilah di dalam al-Qur'an menjelaskan karakter normatif tentang kebijaksanaan Tuhan ini seperti sunnatullah (hukum Allah SWT atau orang sering menyebutnya dengan "hukum alam"), mizan (timbangan), qisth dan 'adl (keduanya berarti adil). Pada tingkat yang abstrak, semua ekspresi tersebut bisa memenuhi persyaratan awal demokrasi, yaitu tegaknya hukum. Beberapa penulis menyatakan, karena alasan ini sebuah negara Islam mestinya disebut bukan teokrasi, tetapi adalah sebuah *nomocracy*.

Perbedaannya memang tidak terlalu mencolok karena apa yang dipandang suci dan mengikat dalam Islam bukan hukum pada umumnya, tetapi hanya hukum yang datang dari Tuhan. Islam sesungguhnya menegaskan perlunya pemerintahan berdasarkan norma dan petunjuk jelas, bukan berdasar pada preferensi perorangan. Bagi kalangan Barat dan kelompok Muslim tertentu, penggalian konsep hukum buatan manusia dari wawasan syari'ah dipandang sebagai sebuah cara yang kurang memuaskan untuk merumuskan sebuah elemen rekayasa sosial. Namun demikian, harus diakui bahwa seseorang sesungguhnya tidak menemukan banyak kelemahan dengan cara ini, kecuali apa yang mungkin dianggap kuno. Karena dalam sejarah pemikiran politik Barat konsep hukum modern juga merupakan sebuah produk perkembangan perdebatan abad pertengahan mengenai sifat kebijaksanaan Tuhan. Gagasan hukum sebagai "sebuah tatanan rasional yang menyangkut kebaikan umum dan ketenteraman

masyarakat" telah dibicarakan oleh St. Thomas Aquinas[18] dari persepsi akal Tuhan sebagai satu-satunya sumber yang memancarkan semua tingkat kosmis dan tatanan.

Di samping elemen tersebut, Islam juga menekankan kebebasan dan hak-hak asasi manusia, dua komponen yang menjadi ciri penting *masyarakat madani*. Menjadi seorang mukmin yang baik, orang harus bebas merdeka. Apabila keyakinan seseorang karena paksaan, maka keyakinan yang dimiliki itu bukan merupakan keyakinan sesungguhnya. Dan jika seorang Muslim secara bebas menyerahkan dirikepada Tuhan, ini tidak berarti bahwa ia telah mengorbankan kebebasannya. Karena pilihan untuk menyerahkan diri itu semata didasarkan atas kebebasan yang dimilikinya. Hal ini karena, di sisi lain Tuhan juga menegaskan kepada manusia untuk bebas memilih taat atau tidak kepada perintahNya.

Al-Qur'an tidak mentolelir adanya pembedaan antara satu dengan yang lain, laki-laki atau wanita atas dasar partisipasi yang sama dalam kehidupan bermasyarakat. Sejalan dengan ini al-Qur'an menegaskan tentang prinsip syura (musyawarah) untuk mengatur pembuatan keputusan yang dilakukan *masyarakat madani*. Sayangnya, selama berabad-abad di kalangan kaum Muslimin telah tumbuh kekeliruan fatal dalam menafsirkan karakteristik syura ini. Mereka memahami bahwa syura sama dengan seorang penguasa berkonsultasi dengan orang-orang yang menurut pandangan mereka, yang sangat bijaksana dengan tidak ada keharusan untuk mengimplementasikan nasehat mereka. Pandangan ini, menurut Fazlur Rahman, jelas merusak makna syura itu sendiri. Al-Qur'an dengan jelas menyebutkan; "...sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka.... ."[19] Yang dimaksud dengan "urusan mereka" adalah bukan individu,

[18]St. Thomas Aquinas, *Selected Political Writings*, diedit oleh A.P.D. Entreves (Oxford: Oxford University Press, 1948), p. 113.

[19]QS. Al-Shura (42): 38.

kelompok, atau elit tertentu, tapi "urusan masyarakat pada umumnya" dan milik masyarakat secara keseluruhan. Dan "musyawarah antara mereka" yaitu urusan mereka itu dibicarakan dan diputuskan melalui saling konsultasi dan diskusi, bukan diputuskan oleh seorang individu atau elit yang tidak dipilih oleh masyarakat, dari sini dipahami bahwa syura tidak sama maknanya dengan "seorang minta nasehat dengan orang lain", tetapi saling menasehati melalui diskusi dalam posisi yang sama. Secara langsung ini berarti, kepala negara tidak boleh menolak begitu saja keputusan yang diambil melalui musyawarah.[20]

Tampaknya praktik kehidupan politik Islam pada abad pertengahan masih membekas dalam kehidupan bernegara hingga sekarang ini. Meskipun dunia Muslim sekarang sudah terbebas dari dominasi asing (secara fisik) dan memiliki pemerintahan sendiri, tetapi hampir semuanya dihadapkan pada problem internal, yaitu "kurang demokratis".

Menurut Bernard Lewis, kecuali Turki, semua negara yang mayoritas penduduknya Muslim dipimpin oleh variasi dari rezim otoriter, otokrasi, despotis, dan sebangsanya.[21] Dari kalangan sosiolog dunia Islam digambarkan telah mengalami masa transisi dari masyarakat yang berorientasi pada ekonomi moneter dan masyarakat demokratis, kepada sebuah masyarakat agraris dan rejim militer.[22] Dua kecenderungan itu mencerminkan watak yang berbeda, yang pertama lebih bersifat dinamis dan rasional sedang yang kedua menggambarkan sifat tertutup. Gambaran seperti yang disebutkan di atas itu seakan-akan mengasumsikan bahwa Islam tidak mengenal pemerintahan demokrasi. Meskipun benar diakui bahwa konsep demokrasi masih

[20]Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of Ummah in Islam," dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Politics and Islam,* (Indianapolis, IN: American Trust Publication, 1986), p. 91, 95-96.

[21]Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," *Journal of Democracy* 7, 2 (1996), p. 58.

juga menjadi salah satu isu perdebatan antara yang setuju dan yang menentang.

Masyarakat Madani di Indonesia

Masyarakat madani sulit tumbuh dan berkembang pada rezim Orde Baru karena adanya sentralisasi kekuasaan melalui korporatisme dan birokratisasi di hampir seluruh aspek kehidupan, terutama terbentuknya organisasi-organisasi kemasyarakatan dan profesi dalam wadah tunggal, seperti MUI, KNPI, PWI, SPSI, HKTI, dan sebagainya. Organisasi-organisasi tersebut tidak memiliki kemandirian dalam pemilihan pemimpin maupun penyusunan program-programnya, sehingga mereka tidak memiliki kekuatan kontrol terhadap jalannya roda pemerintahan.

Kebijakan ini juga berlaku terhadap masyarakat politik (*political societies*), sehingga partai-partai politik pun tidak berdaya melakukan kontrol terhadap pemerintah dan tawar-menawar dengannya dalam menyampaikan aspirasi rakyat. Hanya beberapa organisasi keagamaan yang memiliki basis sosial besar yang agak memiliki kemandirian dan kekuatan dalam mempresentasikan diri sebagai unsur dari masyarakat madani, seperti Nahdlatul Ulama (NU) yang dimotori oleh KH Abdurrahman Wahid dan Muhammadiyah dengan motor Prof. Dr. Amien Rais. Pemerintah sulit untuk melakukan intervensi dalam pemilihan pimpinan organisasi keagamaan tersebut karena mereka memiliki otoritas dalam pemahaman ajaran Islam. Pengaruh politik tokoh dan organisasi keagamaan ini bahkan lebih besar daripada partai-partai politik yang ada.

Era Reformasi yang melindas rezim Soeharto (1966-1998) dan menampilkan Wakil Presiden Habibie sebagai presiden dalam masa transisi telah mempopulerkan konsep *masyarakat madani* karena

[22]Bryan S. Turner, *Capitalism and Class in Middle East; Theories of Social Change and Economic Development*, (London: Heinemann Educational Books, 1984), p. 30.

presiden beserta kabinetnya selalu melontarkan diskursus tentang konsep itu pada berbagai kesempatan. Bahkan, Habibie mengeluarkan Keppres No 198 Tahun 1998 tanggal 27 Februari 1999 untuk membentuk suatu lembaga dengan tugas untuk merumuskan dan mensosialisasikan konsep *masyarakat madani* itu. Konsep *masyarakat madani* dikembangkan untuk menggantikan paradigma lama yang menekankan pada stabilitas dan keamanan yang terbukti sudah tidak cocok lagi. Soeharto terpaksa harus turun tahta pada tanggal 21 Mei 1998 oleh tekanan dari gerakan Reformasi yang sudah bosan dengan pemerintahan militer Soeharto yang otoriter. Gerakan Reformasi didukung oleh negara-negara Barat yang menggulirkan konsep *civil society* dengan tema pokok Hak Asasi Manusia (HAM).

Presiden Habibie mendapat dukungan dari ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), suatu bentuk *pressure group* dari kalangan Islam, dimana ia duduk sebagai Ketua Umumnya. Terbentuknya ICMI merupakan suatu keberhasilan umat Islam dalam mendekati kekuasaan karena sebelumnya pemerintah sangat phobi terhadap Islam politik. Hal itu terjadi karena ada perantara Habibie yang sangat dekat dengan Soeharto. Dengan demikian, pengembangan konsep *masyarakat madani* merupakan salah satu cara dari kelompok ICMI untuk merebut pengaruh dalam Pemilu 1997. Kemudian konsep *masyarakat madani* mendapat dukungan luas dari para politisi, akademisi, agamawan, dan media massa karena mereka semua merasa berkepentingan untuk menyelamatkan gerakan Reformasi yang hendak menegakkan prinsip-prinsip demokrasi, supremasi hukum, dan HAM.

Pengamat politik dari UGM, Dr Mohtar Mas'oed[23] yakin bahwa pengembangan *masyarakat madani* memang bisa membantu menciptakan atau melestarikan demokrasi, namun bagi masyarakat

[23]Republika, 3 Maret 1999.

yang belum berpengalaman dalam berdemokrasi, pengembangan *masyarakat madani* justru bisa menjadi hambatan terhadap demokrasi karena mereka menganggap demokrasi adalah distribusi kekuasaan politik dengan tujuan pemerataan pembagian kekuasaan, bukan pada aturan main. Untuk menghindari hal itu, diperlukan pengembangan lembaga-lembaga demokrasi, terutama pelembagaan politik, di samping birokrasi yang efektif, yang menjamin keberlanjutan proses pemerintahan yang terbuka dan partisipatoris.

Keteganggan di Indonesia tidak hanya dalam wacana politik saja, tetapi diperparah dengan gejala desintegrasi bangsa terutama kasus Timor Timur, Gerakan Aceh Merdeka, dan Gerakan Papua merdeka. Hal itu lebih didorong oleh dosa rezim Orde Baru yang telah mengabaikan ciri-ciri *masyarakat madani* seperti pelanggaran HAM, tidak tegaknya hukum, dan pemerintahan yang sentralistis/absolut. Sedangkan, kerusuhan sosial yang sering membawa persoalan SARA menunjukkan bahwa masih banyak masyarakat yang buta hukum dan politik (sebagai prasyarat masyarakat madani), di samping penegakkan hukum yang masih belum memuaskan.

Sebagai sebuah gerakan (termasuk gerakan pemikiran), *civil society* di Indonesia belakangan justru banyak dilakukan oleh kalangan "tradisionalis" (termasuk Nahdlatul Ulama), bukan oleh kalangan "modernis".[24] Hal ini bisa dipahami karena pada masa tersebut, NU adalah komunitas yang tidak sepenuhnya terakomodasi dalam negara, bahkan dipinggirkan dalam peran kenegaraan. Di kalangan NU dikembangkan wacana *civil society* yang dipahami sebagai masyarakat non-negara dan selalu tampil berhadapan dengan negara. Kalangan muda NU begitu keranjingan dengan wacana *civil society*, lihat mereka mendirikan LKiS yang arti sebenarnya adalah Lembaga Kajian Kiri Islam, namun disamarkan keluar sebagai Lembaga Kajian Islam.

[24]*Rumadi, "Civil Society dan NU Pasca-Gus Dur", Kompas Online. 5 November 1999.*

Kebangkitan wacana *civil society* dalam NU diawali dengan momentum kembali ke khittah 1926 pada tahun 1984 yang mengantarkan Gus Dur sebagai Ketua Umum NU. Gus Dur memperkenalkan pendekatan budaya dalam berhubungan dengan negara sehingga ia dikenal sebagai kelompok Islam budaya, yang dibedakan dengan kelompok Islam Politik. Dari kandungan NU lahir prinsip dualitas Islam-negara, sebagai dasar NU menerima asas tunggal Pancasila. Alasan penerimaan NU terhadap Pancasila berkaitan dengan konsep masyarakat madani, yang menekankan paham pluralisme, yaitu: (1) aspek vertikal, yaitu sifat pluralitas umat (QS al-Hujurat 13) dan adanya satu universal kemanusiaan, sesuai dengan Perennial Philosophy (Filsafat Hari Akhir) atau Religion of the Heart yang didasarkan pada prinsip kesatuan (tawhid); (2) aspek horisontal, yaitu kemaslahatan umat dalam memutuskan perkara baik politik maupun agama; dan (3) fakta historis bahwa KH A. Wahid Hasyim sebagai salah seorang perumus Pancasila, di samping adanya fatwa Mukhtamar NU 1935 di Palembang.[25]

Dalam pandangan Gus Dur, Islam sebagai agama universal tidak mengatur bentuk negara yang terkait oleh konteks ruang dan waktu sehingga Nabi Muhammad SAW sendiri tidak menamakan dirinya sebagai kepala negara Islam dan Nabi tidak melontarkan ide suksesi yang tentunya sebagai prasyarat bagi kelangsungan negara.[26] Walaupun Nabi telah melakukan revolusi dalam masyarakat Arab, tetapi ia sangat menghormati tradisi dan memperbaharuinya secara bertahap sesuai dengan psikologi manusia karena tujuannya bukanlah menciptakan orde baru (a new legal order) tapi untuk mendidik manusia dalam mencapai keselamatan melalui terwujudnya kebebasan, keadilan, dan

[25]*Faisal Ismail, NU, Gusdurism, dan Politik Kyai, (Yogyakarta: Tiara Wacana*, 1999), p. 17.

[26]*Abdurrahman Wahid, Tuhan Tidak Perlu Dibela, (Yogyakarta: LkiS*, 2000), p. 16.

kesejahteraan.[27]

Pandangan pluralisnya didasarkan pada sejarah kehidupan Nabi sendiri yang terbuka terhadap peradaban lain, di samping tentunya sifat universalisme Islam. Dalam Islam ada lima jaminan dasar, seperti yang tersebar dalam literatur hukum agama (*al-kutub al-fiqhiyyah*), sebagaimana dikatakan Wahid[28] sebagai berikut: (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa adanya paksaan untuk berpindah agama, (3) keselamatan keluarga dan keturunan, (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum, dan (5) keselamatan profesi.

Nabi Muhammad SAW telah menampilkan peradaban Islam yang kosmopolitan dengan konsep umat yang menghilangkan batas etnis, pluralitas budaya, dan heteroginitas politik. Peradaban Islam yang ideal tercapai bila tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum Muslimin dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat (termasuk mereka yang non-Muslim).[29] Keseimbangan itu terganggu dengan dilakukannya ortodoksi (formalisme) terhadap ajaran Islam. Ortodoksi yang tadinya untuk mensistematiskan dan mempermudah pengajaran agama, akhirnya menjadi pemasung terhadap kebebasan berpikir karena setiap ada pemikiran kreatif langsung dituduh sebagai bid'ah. Gus Dur memerankan diri sebagai penentang terhadap ortodoksi Islam atau dikatakannya main mutlak-mutlakan yang dapat membunuh keberagaman. Sebagai komitmennya dia berusaha membangun kebersamaan dalam kehidupan umat beragama, yang tidak hanya didasarkan pada toleransi model kerukunan (ko-eksistensi) dalam

---

[27]*Joseph Schacht and C.E. Bosworth (eds.), The Legacy of Islam, (London: Oxford University Press*, 1979), p. 541.

[28]*Abdurrahman Wahid, Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam, <http:/artikel.isnet.org/Islam/Paramadina/Konteks/Universalisme.html> 11/9/99*, p. 1

[29]Wahid, *ibid.*, p. 4

Trilogi Kerukunan Umat Beragama-nya mantan Menteri Agama H. Alamsyah Ratu Prawiranegara (1978-1983), tetapi didasarkan pada aspek saling mengerti.[30] Oleh karena itu, Gus Dur sangat mendukung dialong antaragama/antarimam, bahkan ia ikut memprakarsai berdirinya suatu lembaga yang bernama Interfidie, yaitu suatu lembaga yang dibentuk dengan tujuan untuk memupuk saling pengertian antaragama. Gus Dur, seperti kelompok Tradisionalis lainnya, tidak memandang orang berdasarkan agama tapi lebih pada pribadi, visi, kesederhanaan, dan ketulusannya untuk pengabdian pada sesama.

Terpilihnya Gus Dur sebagai presiden sebenarnya menyiratkan sebuah problem tentang prospek *masyarakat madani* di kalangan NU karena NU yang dulu menjadi komunitas non-negara dan selalu menjadi kekuatan penyeimbang, kini telah menjadi "negara" itu sendiri. Hal tersebut memerlukan identikasi tentang peran apa yang akan dilakukan dan bagaimana NU memposisikan diri dalam konstelasi politik nasional. Seperti yang telah dijelaskan pada bagian awal bahwa timbulnya *civil society* pada abad ke-18 dimaksudkan untuk mencegah lahirnya negara otoriter, maka NU harus memerankan fungsi komplemen terhadap tugas negara, yaitu membantu tugas negara ataupun melakukan sesuatu yang tidak dapat dilakukan oleh negara, misalnya pengembangan pesantren.[31] Sementara, Gus Dur harus mendukung terciptanya negara yang demokratis supaya memungkinkan berkembangnya masyarakat madani, di mana negara hanya berperan sebagai 'polisi' yang menjaga lalu lintas kehidupan beragama dengan rambu-rambu Pancasila.[32]

---

[30]*Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, Pasing Over: Melintas Batas Agama, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama*, 1998), p. xiv.

[31]Rumadi, *"Civil Society...*, p. 3

[32]*Abdurrahman Wahid, "Pancasila sebagai Ideologi dalam Kaitannya dengan Kehidupan Beragama dan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa" dalam Oetojo Oesman dan Alfian (eds.), Pancasila sebagai Ideologi, (Jakarta: BP 7 Pusat*, 1991), p. 164.

Akhirul Kalam

Penciptaan tatanan kehidupan *masyarakat madani* adalah melalui penegakan kehidupan demokrasi. Wawasan dasar Islam tentang prinsip-prinsip demokrasi seperti keadilan, persamaan, kebebasan dan musyawarah, termasuk sikap toleransi dan pengakuan hak-hak asasi manusia sebenarnya pernah terbangun dengan baik selama masa Nabi dan Khulafa' al-Rasyidin dalam kehidupan sosial politik. Wawasan politik Islam inilah yang coba direkostruksi kembali oleh kalangan intelektual Muslim dengan gagasan *masyarakat madani*.

Di Indonesia, gagasan *masyarakat madani* mendapatkan momentumnya sebagai keprihatinan bahkan reaksi terhadap kecenderungan politik rezim yang otoriter-totaliter, yang akhirnya diruntuhkan oleh kekuatan-kekuatan pro-demokrasi yang bangkit mendobrak struktur penindasan itu. Munculnya reaksi dari *civil society* dan atau masyarakat madani adalah *impact* dari pendekatan negara (*static approach*) yang banyak berkembang terutama dalam realitas kepolitikan Orde Baru.

Wallahu a'lam bishshawab

Daftar Pustaka

Aquinas, St. Thomas, *Selected Political Writings*, diedit oleh A.P.D. Entreves (Oxford: Oxford University Press, 1948)

Arendt, Hannah, *On Revolution* (New York: Tp., 1963)

Azizi, A Qodri Abdillah, "Masyarakat madani Antara Cita dan Fakta: Kajian Historis-Normatif", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

Departemen Agama, Al-Qur'an dan Terjemahannya, (Semarang: PT. Tanjung Mas Inti, 1992).

Fakih, Mansour, *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)

Gamble, Andrew, An Introduction to Modern Social and Political Thought. (Hongkong: Macmillan Education Ltd., 1988)

Guillaume Alfred, *The Life of Muhammad* (Lahore: Oxford University Press, 1970)

Habibie, B.J. "Keppres No. 198 Tahun 1998 Tanggal 27 Februari 1999". Jakarta, 1999.

Hamim, Thoha, "Islam dan Civil society (Masyarakat madani): Tinjauan tentang Prinsip Human Rights, Pluralism dan Religious Tolerance", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF, Pasing Over: Melintas Batas Agama, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998).

Hikam, Muhammad AS., *Demokrasi dan Civil society*, (Jakarta: LP3ES, 1999)

Ibrahim, Anwar, "Islam dan *Masyarakat madani*" dalam Aswab Mahasin (ed.) Ruh Islam dan Budaya Bangsa (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996)

Ismail SM. "Signifikansi Peran Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat Madani", dalam Ismail SM dan Abdullah Mukti, Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

Ismail, Faisal, NU, Gusdurism, dan Politik Kyai, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

Jainuri, Achmad, "Agama dan Masyarakat Madani; Rujukan Khusus Tentang Sikap Budaya, Agama dan Politik", dalam *Jurnal Al-Afkar*, Edisi III,Tahun ke 2: Juli-Desember 2000

Lewis, Bernard, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," *Journal of Democracy* 7, 2 (1996)

Maarif, A. Syafii, *Mencari Autentisitas Dalam Kegalauan*, (Yogyakarta: PSAP, 2004)

Madjid, Nurcholish, "Meneruskan Agenda Reformasi untuk Demokrasi dengan Landasan Jiwa *Masyarakat madani*; Masalah Pluralisme dan Toleransi," Makalah Pidato Halal Bihalal KAHMI (Jakarta, 11 Syawwal 1419 / 28 Januari 1999).

Mohtar Mas'oed. (1999). Republika 3 Maret 1999.

Raharjo, M. Dawam, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: LP3ES dan LSAF, 1999)

Rahman, Fazlur, "The Principle of Shura and the Role of Ummah in Islam," dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Politics and Islam*, (Indianapolis, IN: American Trust Publication, 1986)

Rumadi, "Civil society dan NU Pasca-Gus Dur", Kompas Online. 5 November 1999.

Schacht, Joseph and C.E. Bosworth (eds.), The Legacy of Islam, (London: Oxford University Press, 1979).

Turner, Bryan S., *Capitalism and Class in Middle East; Theories of Social Change and Economic Development*, (London: Heinemann Educational Books, 1984)

Wahid, Abdurrahman, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam". <http:/artikel.isnet.org/Islam/Paramadina/Konteks/Universalisme.html> 11/9/99.

Wahid, Abdurrahman, Pancasila sebagai Ideologi dalam Kaitannya dengan Kehidupan Beragama dan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Dalam Oetojo Oesman dan Alfian (eds.). Pancasila sebagai Ideologi, (Jakarta: BP 7 Pusat, 1991).

Wahid, Abdurrahman, Tuhan Tidak Perlu Dibela, (Yogyakarta: LkiS, 2000).

Bagian Ketiga

Etika dan Problem Pamaknaan

11 PERSPEKTIF ETIKA DALAM STUDI FILSAFAT

Mohammad Muslih

Studi filsafat tampaknya masih terus banyak diminati. Hal ini menunjukkan bahwa filsafat semakin dirasakan signifikansinya, atau paling tidak, berarti telah terbangun suatu kesadaran kreatif, peka dan jernih dalam melihat persoalan, sehingga muncul ide-ide segar dan cemerlang. Namun demikian, sejauh ini di antara sekian banyak cabang filsafat, etika masih merupakan cabang yang kurang mendapat perhatian. Padahal memasuki filsafat dari sudut pandang etika juga tidak kalah menariknya.

Makalah ini akan menguraikan bagaimana studi filsafat dari perspektif etika. "Hutan belantara" filsafat atau "hutan belantara" etika akan jauh lebih mudah dimasukinya jika terdapat "peta petunjuk" sebagai gambaran awal dan umum sebelum benar-benar terlibat kajian intensif tentangnya.

Peta Kajian Etika

Etika adalah bidang kajian filsafat yang terkait dengan persoalan nilai moral prilaku manusia. Dalam sistematika filsafat, ia merupakan bagian dari kajian aksiologi, yaitu cabang filsafat yang berbicara mengenai nilai. Sebagai bagian dari kajian filsafat, etika merupakan

pemikiran filosofis tentang nilai moral, bukan nilai moral itu sendiri. Nilai moral adalah *kualitas prilaku baik* dari manusia. Ajaran yang memberi manusia tentang bagaimana berprilaku dengan kualitas baik adalah moralitas atau dalam Islam dikenal dengan akhlak.

Maka etika adalah ilmu atau lebih tepatnya pengetahuan filosofis,[1] dan bukan merupakan ajaran (normatif) sebagaimana moralitas atau akhlak. Setiap moralitas atau akhlak menghendaki supaya manusia berprilaku baik sesuai dengan yang diajarkan, sedang etika menghendaki supaya manusia melakukan tindakan baik itu dengan kesadaran dan kepahamannya.[2] Sadar dan paham atas apa yang dilakukannya, atas sumber dari mana "petunjuk" perbuatan itu, atas alasan kenapa perbuatan itu dilakukannya, dan atas apa konsekuensi perbuatan itu jika benar-benar dilakukannya.

Terkait dengan ini, maka dapat kita temukan dua macam kajian etika. *Pertama*, etika deskriptif yaitu etika yang terlibat analisis kritis tentang sikap dan prilaku manusia dan (nilai) apa yang ingin dicapai dalam hidup ini. Dengan tanpa terlibat upaya memberikan "penilaian", etika ini membicarakan tentang prilaku apa adanya, yaitu prilaku yang terjadi pada situasi dan realitas konkrit yang membudaya. Apa ukuran baik dan buruk bagi suatu tindakan, benarkah nilai-nilai itu bersifat absolut ataukah relatif, berlaku universal ataukah lokal, apa sanksi atau konsekuensi atas pelanggaran nilai-nilai etika itu.[3]

Kedua adalah etika normatif. Dengan kajian yang mendalam, etika ini berusaha menetapkan berbagai sikap dan prilaku ideal yang seharusnya dimiliki dan dijalankan manusia serta tindakan apa yang seharus-

---

[1]Lihat Kai Nielsen, "Problems of Ethics", dalam Paul Edwards (ed). *The Encyclopedia of Philoso-phy*, (New York: Macmillan Publishing co., Inc., 1972), Jilid 3, hal. 117.

[2]Musa Asy'ari, *Filsafat, Sunnah Nabi dalam Berfikir*, (Yogyakarta: Lesfi, 2000) hal. 91

[3]Meski membahas persoalan itu, etika bukanlah berisi petunjuk praktis secara detail terhadap aturan-aturan etis seperti bagaimana kita harus bertindak dalam suatu kejadian khusus tertentu, melainkan merupakan pengetahuan tentang dasar-dasar filosofis dari perilaku yang disebut sebagai etis. Lihat Kai Nielsen, *op.cit*.

nya diambil untuk menggapai sesuatu yang bernilai dalam hidup ini.

Dari dua macam etika ini, terlihat bahwa dalam kajiannya, etika selalu terlibat analisis untuk "mengurai" tindakan yang oleh akhlak disebut "baik" itu, bahkan "mengurai" apa sebenarnya yang disebut akhlak itu.

Dalam kehidupan sehari-hari, istilah akhlak terkadang disebut dengan istilah *adab*. Maka, orang yang berakhlak, lalu disebut orang yang beradab, sebaliknya orang yang buruk prilakunya, disebut tidak beradab. Istilah akhlak terkadang juga disebut dengan *sopan santun*. Jika ada sekelompok masyarakat yang dapat hidup rukun, giat bekerja dengan cara-cara yang baik, masyarakat yang demikian ini lalu disebut dengan masyarakat yang *santun* atau yang mempunyai *sopan santun*, maka ada istilah masyarakat yang santun atau masyarakat yang beradab (*civil society*).

Dalam etika, nilai prilaku manusia dapat dibedakan dari dua sudut pandang. *Pertama,* prilaku yang dilihat dari sudut tujuannya. Pembahasan mengenai prilaku demikian, dalam kajian etika dikenal dengan *teleologis*. Berasal dari kata *telos* yang berarti tujuan. Teleologis adalah paham etika yang menekankan moral pada nilai intrinsik sebagai konsekuensi suatu perbuatan. *Kedua,* prilaku yang dilihat dari sudut prosesnya, yang dalam kajian etika dikenal *deontologis*. Berasal dari kata *deon* yang berarti proses. Deontologi adalah suatu paham etika yang menekankan perbuatan moral bukan pada nilai intrinsik dari konsekuensi perbuatan baik dan bijak tetapi karena perbuatan itu sendiri.[4]

Secara sederhana bisa dikatakan, dua hal inilah yang menjadi ukuran baik-tidaknya akhlak seseorang. Pada yang pertama, prilaku manusia dikatakan baik jika tujuannya baik atau sebaliknya, prilaku manusia dapat dikatakan buruk jika tujuannya buruk. Sementara pada

---

[4]Paul W. Taylor, "What is Morality, Introduction" dalam Paul W Taylor, *Problem of Moral Phylosophy*, (California: Dickenson Publising Company, Inc, 1967), hal. 213.

yang kedua, meski tujuannya buruk jika proses prilaku itu baik, maka prilaku itu tetap dikatakan baik, sebaliknya jika memang prosesnya buruk, meski tujuannya baik, prilaku akan tetap dikatakan buruk.[5]

Kekacauan dalam melihat dua hal —tujuan dan proses— ini, mengakibatkan apa yang dimaksud dengan akhlak itu menjadi kabur. Misalnya: seseorang kepingin menyantuni anak yatim, membantu fakir-miskin, atau memberi nafkah keluarga, memberi sumbangan pada masjid atau madrasah; semua ini jelas merupakan tujuan yang baik. Tetapi jika "tujuan baik" ini diwujudkan dengan cara-cara yang salah, seperti: memasang lotre, mencuri, korupsi, menipu, dll.; tentu semua ini tidak bisa disebut perbuatan yang baik atau berakhlak.

Maka sebenarnya apa yang dimaksud dengan "tujuan baik" dan apa yang dimaksud dengan "proses yang baik" itu? Inilah pertanyaan etika selanjutnya. Ada yang mengatakan tujuan baik itu ketika seseorang dapat meraih, bahkan dapat bersatu dengan Sang Maha Baik itu. Dan untuk itu sejumlah tahapan mesti dilalui sampai manusia harus meninggalkan kebaikan sesaat yang hanya tipuan fatamorgana dari kehidupan materi ini. Inilah yang yang disebut etika idealisme-transenden. Dalam hal ini, tujuan yang ingin dicapai adalah kebaikan yang hakiki, kebaikan yang ideal. Dalam sejarah etika, filsuf Plato merupakan pelopor jenis etika ini.

Di antara pemikiran etika Plato adalah "Cinta kepada Sang Baik". Hal ini sebagaimana anekdot Plato tentang tawanan dalam goa, yang digambarkan secara singkat; sebelum ia dapat lepas dari tali yang mengikatnya, ia hanya punya *persepsi*, dikiranya apa yang dilihatnya dalam goa adalah realitas, ternyata hanyalah bayangan dari pantulan sinar yang berada dibelakang punggungnya. Namun setelah dapat lepas dari ikatan dan dapat membalikkan badan dan pandangannya,

[5]Dalam kajian etika memang terdapat aliran yang lain, yaitu aliran konsekuensialisme, namun dengan kajian yang mendalam, aliran ini bisa digolongkan pada kategori teleologis.

kemudian ia melihat sinar yang menariknya untuk keluar mengikuti arah sinar, sesampai di luar ia pun mengetahui realitas yang sesungguhnya, yang menakjubkannya, tidak hanya itu ia juga tertarik untuk melihat ke atas, kepada sumber terang, yaitu matahari, inilah sumber realitas, katanya.[6]

Dari gambaran ini, etika Plato ini dengan singkat bisa dikatakan "karena cinta ke-Baik-an akan selalu menuju ke Yang Baik", selanjutnya "karena Baik selalu memberi ke-Baik-kan". Sang Baik itu memang baik sehingga membuat seseorang selalu rindu dan cinta kepada Nya. Rasa inilah yang disebut *eroos*, yaitu rasa cinta akan keindahan mutlak.

Dalam sejarah Islam, pemikiran demikian juga terlihat pemikiran para kaum sufi. Para penganut ajaran tasawuf (*sufistik*), dengan pangalaman gnostinya atau ekstatiknya, mereka mengalami apa yang disebut dengan *wahdat al-syuhud* (kesatuan kesykasian) sebagaimana al-Ghazali[7] atau *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud) sebagaimana Ibn al-'Arabi.[8] Kesatuan inilah yang selalu dicitakan oleh kaum sufi. Ajaran-ajaran mereka, memang banyak dipengaruhi oleh ajaran Plato (atau Neoplatonis) sebagaimana diakui oleh sebagian tokoh-tokohnya sendiri atau oleh para peneliti. Pengalaman sufistik adalah *personal experience*, makanya bisa dikatakan hanya kaum sufi sendiri yang bisa mengalaminya, artinya ini sangat pribadi, subjektif dan bisa jadi sangat elitis. Bahkan ajaran sufi tentang cinta pada Tuhan semisal ajaran

---

[6]Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika, Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19,* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, III/1999), hal. 15-16. Lihat juga Soejono Soemargono (terj.), *Berpikir Secara Kefilsafatan,* (Yogyakarta: Nurcahaya, 1988).

[7]Al-Ghazali terkenal dengan kritiknya terhadap penghayatan *ittihad*, *hulul*, dan *wushul*. Berdasar pendapatnya ini, ajaran tasawuf al-Ghazali hanya sampai *wihdah al-syuhud*. Lihat Animarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Sapardi Djoko Damono, dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 339 dan 467

[8]Ajaran Ibn 'Arabi ini berhubungan dengan teori *tanjih* dan *tasybih*-nya. Lihat lebih jauh Abdul Aziz Dahlan, "Pengajaran tentang Tuhan dan Alam: Paham Tawhid Ibn 'Arabi," dalam *Ulumul Qur'an,* vol. III, No. 4/1992, hal. 82-95

Rabi'ah al-Adawiyah,[9] dalam beberapa hal juga ada kesamaan dengan pemikiran Plato.

Ada lagi yang mengatakan, bahwa tujuan baik itu bukanlah tujuan ideal yang baru bisa dirasakan nanti di alam "sana" sebagaimana pada Plato, tetapi kesenangan yang mesti bisa dirasakan sekarang ini, di dunia ini. Pemikiran yang demikian ini dikenal dengan etika hedonisme. Berasal dari kata *hedone*, yang berarti kesenangan. Namun kesenangan pun masih banyak pemahaman juga. Ada yang memahami kesenangan itu jika dicapai sesuatu secara meteriil itu. Ini disebut hedonisme materialis. Ada lagi yang memahami kesenangan itu sebagaimana dirasakan oleh jiwa manusia. Ini disebut hedonisme psikis. Bahkan ada juga yang memahami kesenangan, jika sebuah penderitaan telah dialami. Ini dasar-dasarnya ada pada pemikiran kaum Stoic, maka disebut *Stoisisme*.

Ada juga yang mengatakan, yang dimaksud tujuan yang baik itu ketika diraihnya banyak manfaat bagi kehidupan. Untuk yang ini dikenal dengan utilitarisme. Maka prilaku yang baik adalah prilaku yang menghasilkan banyak manfaat dan tidak membawa madlarat. Di antara filsuf yang berpaham seperti ini adalah Jeremi Bentham.

Sementara soal "proses yang baik", ada yang mengatakan suatu perbuatan disebut baik jika perbuatan itu dijalankan sebagai "keniscayaan objektif" atas tata aturan atau hukum-hukum moral. Jika tata aturan atau hukum-hukum moral dimaksudkan sebagai yang datang dari hukum rasio, maka itulah yang disebut etika metafisik-rasionalis. Filsuf Christian Wolff mungkin bisa diposisikan di sini. Selanjutnya jika tata aturan atau hukum-hukum moral dimaksudkan

---

[9]Di tangan Rabi'ah, konsep cinta menjadi *hal al-shufiyah* (*mystical state*), yaitu cinta yang semata anugerah Tuhan (*anta ahl lahu*), suatu penghayatan yang berasal dari gelora cinta, disertai *al-syauq,* bahkan *al-uns,* yakni kegilaan dalam asyik-masyuk dengan Tuhan. Lihat Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* (Jakarta: Rajawali Press, cet. Ke-2, 1997), hal. 85.

sebagai yang datang dari Tuhan, itulah yang disebut etika metafisik-teologis atau sering disebut dengan etika religius. Sekalipun dalam kenyataannya etika religius itu memiliki banyak variasi juga.

Maka semua filsuf dari kalangan sufi dan teolog bisa dimasukkan pada kategori ini. Ibn Miskawaih (932-1030) misalnya. Ia seorang tokoh filsafat etika yang paling terkenal dalam pemikiran Islam. Ibn Miskawaih disebut-sebut mewariskan sistem etika yang materinya diambil dari Plato, Aristoteles, Galenus dan tradisi Islam.[10] Menurut Ibn Miskawaih, tujuan dari etika adalah tercapainya kebahagiaan (*happines*). Ini merupakan pernyataan yang dipegangi para ahli etika, sehingga mereka berkesimpulan bahwa etika Ibn Miskawaih merupakan etika rasional. Dalam pandangan Ibn Miskawaih, rasionalitas dapat menghantarkan manusia menuju kebahagiaan. Adalah keliru untuk berasumsi bahwa manusia bisa memperoleh kebahagiaan dan kebaikan tanpa mempertimbangkan fakultas kognitif dan mengesampingkan prinsip rasionalitas (akal) dan berpuas diri dengan tingkah laku yang tidak sesuai dengan tuntutan akal.[11]

Ibn Miskawaih tetap menjadikan kebahagiaan sebagai pokok dan bahkan tujuan etikanya. Namun demikian Ibn Miskawaih membedakan antara kebajikan (*virtue; khair*) dengan kebahagiaan (*happines; sa'adah*). Kebaikan berlaku umum bagi semua manusia dan menjadi tujuan umum semua orang sedangkan kebahagiaan bersifat individual

---

[10]T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*. Trans. Edwa d R Jones B.D, (London: Lazac B. Company Ltd., 1970), hal. 128.

[11]Majid Fakhri, *Ethical Theoris in Islam* (Leiden: E,J. Bill, 1991), hal. 120. Pendapat tentang hubungan antara rasionalitas dengan kebahagiaan juga diikuti oleh penerus pemikiran *Miskawaih* yaitu Nashir al-Din al-Tusi yang mengatakan bahwa rasionalitas menempati peranan yang penting dalam etika, terutama dalam upaya mencapai kebahagiaan. Demikian pula al-Razi yang mengatakan bahwa akal bukan saja merupakan daya yang memunkinkan seseorang memahami dunia sekelilingnya, tetapi juga merupakan prinsip yang mengatur jiwa untuk mencapai tingkat kesempurnaan. Muhammad bin Zakaria al-Razi, *Pengobatan Ruhani* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 30.

pencapaiannya berbeda antara satu orang dengan orang lain sehingga semua orang -karena secara umum manusia adalah baik– -menuju kepada kebaikan, tetapi kebahagiaan belum tentu didapatkan oleh semua orang dalam arti yang sama. Karena menurutnya, otoritas manusia dalam tindakan moral, juga tidak lepas dari kehendak Tuhan dan kemahakuasaan-Nya. Maka usaha mencapai kebahagiaan juga diperlukan petunjuk syari'at (wahyu).[12] Dengan begitu, etika Ibn Miskawaih sekalipun tidak meninggalkan prinsip rasionalitas, namun etikanya menempatkan syari'at pada posisi sentral, sehingga digolongkan pada "metafisik-teologis".

Pendapat etika metafisik kemudian ditentang oleh para filsuf empirisis. Mereka mengatakan, sulit dipahami pendapat yang mempercayai "ada"nya tata aturan atau hukum-hukum moral sebagai pengetahuan yang menyebabkan suatu perbuatan itu bersifat wajib atau "keniscayaan objektif", baik "ada" nya itu datang dari Tuhan (sebagaimana etika metafisik-teologis) atau datang secara *built in* pada rasio manusia dalam keadaan *clear and distinct* (sebagaimana etika metafisik-rasionalistik). David Hume adalah filsuf yang paling gencar "beradu" argumen dalam persoalan ini. Bagi Hume, perbuatan baik tidak perlu menunggu tata aturan yang objektif, tetapi sejauh pengalaman merasakan baik, termasuk di dalamnya adalah tindakan spontan. Dari sini, kita mengenal etika empirisis.

Pendapat ketiga datang dari Immanuel Kant (1724-1831), yang berusaha mempertemukan dua pendapat tersebut. Dalam bukunya: "kritik atas rasio murni", Kant mencoba menelusuri bagaimana manusia bisa mengetahui hukum-hukum umum yang objektif itu. Menurut Kant, itu tak lain hasil konstruksi rasio manusia. Maka dalam bukunya "Kritik atas Rasio Praktis", Kant coba memperlihatkan bahwa "sumber perbuatan moral" manusia yang berupa bentuk (*form*)

[12]Ibn Miskawaih, *Tahzib al-Akhlaq*, (Mesir: Dar al-Manor,), hal. 106.

perbuatan itu tampil sebagai "perintah" (*imperative*) dalam kesadaran manusia. Perintah tersebut dapat tampil dalam kesadaran dengan dua cara, subjektif dan objektif. Cara subjektif adalah aturan pokok (*maxime*) bagi perbuatan perseorangan atau individu, sedangkan cara objektif berupa "perintah" (*imperative*) yang mendorong kehendak untuk melakukan perbuatan. Imperatif atau perintah itu berlaku umum dan niscaya bagi manusia, artinya berlaku "tanpa syarat" (*categorical*). *Imperatif kategorik* inilah etika khas Kant.

Immanuel Kant[13] termasuk orang pertama yang tidak setuju dengan kebahagiaan sebagai tujuan etika. Ia lebih mengarahkan perhatiannya pada prilaku moral itu sendiri, bukan karena alasan lain. Menurut Kant, perbuatan berakhlak adalah perbuatan yang bersumber dari adanya keinsyafan penuh atas kewajiban.

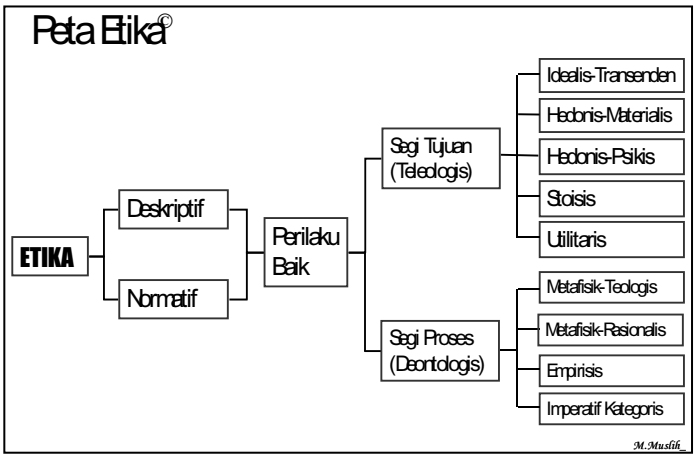
Bagi Kant, *virtue* bersifat *unconditioned*, tak bersyarat, otonom, dan universal, sedang *happines* bersifat conditioned, bersyarat, heteronom dan partikular. Hubungan keduanya adalah kausalistik, artinya *virtue* berlaku sebagai landasan, sedang *happines* sebagai konsekuensi yang menyertainya.[14] Dengan demikian hubungan keduanya mempunyai struktur yang dapat dirumuskan secara rasional. Manusia dalam sistem etika Kant dinyatakan sebagai subjek yang aktif, kreatif, dinamis dan otonom tanpa mengesampingkan nilai religiusitas-nya. Metafisika menduduki posisi yang kuat bagi pemikiran etika Kant, karena etika rasional Kant menempatkan postulasi *Personal God* (Tuhan) disamping *freedom* (kebebasan) dan *immortality* (kehidupan setelah mati).[15]

---

[13]Tokoh-tokoh filsuf etika Barat yang lain di antaranya Bentham, John Stuart Mill, Green, Herbert Spenser, Spinosa, Hegel, Augus Comte dan yang lain-lainnya, lihat Ahmad Amin, *Etika* (Ilmu Akhlak), (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hal. 149-152

[14]M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 294-295. Lihat Juga M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, (Ankara: Dianet Wakfi, 1992), hal. 120-125

[15]*Ibid*, hal. 95



Sumber nilai etis

Pembicaraan yang tidak kurang menariknya dalam etika adalah soal sumber nilai etis atau dari mana datangnya "petunjuk" bahwa suatu perbuatan dapat dikatakan sebagai perbuatan yang bermoral. Maka setidaknya terdapat tiga pandangan, yaitu: *pertama*, konvensionalisme. Aliran ini menyatakan bahwa ukuran baik dan buruk dari perbuatan manusia terkait dengan konvensi masyarakat tertentu. Nilai etis awalnya muncul sebagai produk sosial, produk tradisi dan budaya tertentu. Oleh karenanya apa yang disebut baik oleh tradisi tertentu dianggap sebaliknya oleh tradisi yang lain. Sebagai suatu bentuk konvensi, menurut pandangan ini, nilai etis dapat mengalami perubahan dan perkembangan seiring dengan perubahan dan perkembangan tradisi dan budayanya. *Kedua,* teistic-subjectivisme yang menyatakan bahwa nilai baik dan nilai buruk yang mendasari perbuatan manusia adalah atas petunjuk wahyu. Ia merupakan 'patokan' yang terkandung dalam risalah agama. Sekalipun rasionalitas tetap digunakan dalam memahami maksud wahyu, namun fungsinya sebatas sebagai sarana untuk menggapai pesan wahyu, bukan sebagai wahyu itu sendiri.

Dan *ketiga*, perennialisme. Istilah perennial diduga untuk pertama kali digunakan di dunia Barat oleh seorang bernama Agustinus Steuchus (1497-1548) sebagai judul karyanya, *De Perenni Philosophia*, yang diterbitkan pada tahun 1540.[16] Dalam karyanya itu, Steuchus menegaskan bahwa *wisdom* itu asalnya membicarakan yang Ilahi, yaitu kepada Adam, yang bagi kebanyakan orang, secara perlahan (*gradual*) sudah banyak dilupakan dan dialihkan kepada hidup penuh mimpi.[17] Agama atau filsafat yang benar ini, yang bersifat *theosis* (orientasi ketuhanan) dan pencapaian pada *sacred knowledge*, telah berada (*exist*) sejak manusia ada, dan bisa dicapai melalui ekspresi sejarah, tradisi atau dengan intuisi intelektual dan "kontemplasi filosofis"[18]

Perennial juga bisa disebut sebagai *tradisi* dalam pengertian *al-din*, *al-sunnah*, dan *al-silsilah*. *Al-din* dimaksudkan adalah sebagai agama yang meliputi semua aspek dan percabangannya. Disebut *al-sunnah* karena perennial mendasarkan segala sesuatu atas model-model sakral yang sudah menjadi kebiasaan turun-temurun di kalangan masyarakat tradisional. Disebut *al-silsilah* karena perennial juga mata rantai yang

---

[16]Istilah tersebut kemudian dipopulerkan oleh Leibniz dalam sepucuk suratnya yang ditulis pada 1715, yang menegaskan bahwa dalam membicarakan tentang pencarian jejak-jejak kebenaran di kalangan para filsuf kuno dan tentang pemisahan yang terang dari yang gelap, sebenarnya itulah yang dimaksud dengan filsafat perennial. Lihat Seyyed Hossein Nasr "Pengantar" dalam Frithjof Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy*, Trans. by J. PeterHobson, Worldof Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976, hal. vii. Jika dilihat dari segi makna sebenarnya jauh sebelum Steuchus dan Leibniz, agama Hindu telah membicarakannya dalam istilah *Sanata Dharma*. Demikian pula di kalangan Muslim, mereka telah mengenalnya lewat karya Ibn Miskawaih (932-1030), *al-Hikmah al-Khalidah* (*Javidan Khirad*, dalam bahasa Persia), yang telah begitu panjang lebar membicarakan filsafat perennial. Dalam buku itu, Miskawaih banyak membicarakan pemikiran-pemikiran dan tulisan-tulisan orang suci dan para filsuf, termasuk di dalamnya mereka yang berasal dari Persia Kuno, India dan Romawi. Untuk lebih jelasnya pembahasan yang bersifat historis ini, lihat SH. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: State University of New York, 1989), hal. 87

[17]*Ibid.*, hal. 69-70

[18]*Ibid.*, hal. 70-71

mengaitkan setiap periode, episode atau tahap kehidupan dan pemikiran di dunia tradisional kepada Sumber segala sesuatu, seperti terlihat secara jelas di dalam dunia tasawwuf. Karenanya filsafat perennial yang dalam pengertian *tradisi ini* –menurut ungkapan Nasr– mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam sifat ilahi dan darinya tumbuh batang dan cabang-cabang sepanjang zaman.[19] Dengan demikian filsafat perennial adalah *tradisi* yang bukan dalam pengertian mitologi kuno yang hanya berlaku bagi suatu masa kanak-kanak, melainkan merupakan sebuah pengetahuan yang benar-benar riel.[20]

Dengan demikian terdapat dua pengertian tentang perennial, yaitu sebagai suatu kesucian, keabadian, dan dari sini kemudian muncul 'padanan kata', misalnya *scientia sacra* atau dalam Islam disebut *al-hikmah al-ilahiyah* (kearifan yang bersifat ketuhanan) atau *philosophis perennis*, atau seperti definisi F. Schoun, *"the universal gnosis which always has existed and always will exsist"*. Sejalan dengan pengertian itu, ia juga bisa dimengerti sebagai tradisi yang cabangnya turun-temurun.

Kaitannya dengan sumber nilai etis, aliran perennial menyatakan bahwa sumber nilai etis itu bersifat universal, melampaui berbagai generasi, suku bangsa, tradisi, bahkan agama. Ia merupakan sesuatu yang suci dan luhur yang bersifat abadi dan karenanya juga bersifat turun temurun. Ia merupakan *al-hikmah al-ilahiyah* (kearifan yang bersifat ketuhanan) yang di atasnya berdiri suatu tradisi luhur dan ia dapat didekati hanya dengan kebijaksanaan (*wisdom*), bukan oleh akal meskipun tidak mesti bertentangan dengan akal; juga bukan merupakan petunjuk wahyu meskipun tidak harus bertentangan dengan wahyu.

---

[19]SH. Nasr, *Tradisional Islam in the Modern world*, (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1988), hal. 13

[20]Frithjof Schoun, *Understanding Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1963) hal. 7.

Nilai etis hanya tetap sebagai nilai yang berada dalam sumbernya, jika tidak dijadikan dasar dalam suatu tindakan moral. Namun demikian terjadinya tindakan moral masih harus melewati pertimbangan-pertimbangan manusiawi sebagai alasan mengapa tindakan tertentu akhirnya dipilih dan dilakukan.

Dalam etika, pembicaraan ini dikenal ada dua pandangan, yaitu apa yang disebut *etika individual* dan *etika sosial*.[21] Etika individual berpandangan bahwa tindakan etis terjadi karena pertimbangan kebaikan dan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu. Dengan pertimbangan semacam itu, tindakan moral dapat saja menghantarkan pada ketinggian moralitas tertentu, sehingga secara sosiologis pelakunya mendapatkan posisi sosial tertentu atau secara riligius mengalami kedalaman spiritualitas tertentu. Namun tidak jarang juga pertimbangan individual justru menghantarkannya pada apa yang disebut sebagai tindakan splinter, yang menyebabkan pelakunya terisolasi dan tereliminasi.

Selanjutnya etika sosial;[22] menurut etika sosial, tindakan moral terjadi karena pertimbangan kemaslahatan orang lain atau pertimbangan kebaikan masyarakat yang jauh lebih luas.

---

[21]Bandingkan dengan Brian, yang membedakan dua pandangan yaitu *Etika individualistik* (egois) adalah sikap moral yang melihat suatu tindakan berdasarkan pertimbangan diri sendiri, dan *etika kolektif* (altruistik) tidak melihat suatu tindakan berdasarkan kebahagiaan umum. Lihat Brian Medlin, "Ultimite Principle and Ethical Egoism" dalam *Ibid.*, hal. 133

[22]Istilah etika sosial (*social ethics)* digunakan oleh WH. Whyte dalam karyanya *The Organization Man (1956),* yang artinya: "suatu pemikiran yang secara moral mengesahkan tekanan dalam masyarakat terhadap individu". Ada tiga masalah utama: 1) suatu kepercayaan dalam suatu kelompok sebagai sumber kreatifitas, 2) suatu kepercayaan sebagai suatu *belongingness* atau milik pribadi yang menjadi kebutuhan dasar individu, 3) suatu kepercayaan dalam penerapan ilmunya untuk menerima "milik pribadi" tersebut. Whyte menekankan suatu paradoks bahwa walaupun bisa dipraktikkan dalam lembaga modern berbadan hukum, tetapi pada dasarnya tetap merupakan "kepercayaan utopian" saja *(utopian faith).* Lihat Allan Bullock (ed.), *The Harper Dictionary of Modern Thought,* (New York: Harper & Row Publishers, 1988), hal. 785. Bandingkan dengan Gibson Win-ter (ed.), *Social Ethics; Issues in Ethic and Society,* (London: SCM Press Ltd., 1968), hal. 3-7

Akhirul Kalam

Sampai di sini, sekilas kita telah mengenal beberapa pendapat tentang pemikiran etika. Dalam studi filsafat, sebenarnya masih banyak lagi aliran dan tokoh etika yang di sini belum disebut. Yang jelas, problem etika tetap menarik untuk dikaji, lebih-lebih pada waktu di mana akhlak dan moral sudah benar-benar diabaikan, seperti saat ini.

Kecenderungan untuk bertindak praktis, membuat (ajaran) akhlak sulit dipahami atau lebih tepatnya, membuat orang kesulitan menyediakan waktu untuk memahaminya, apalagi menfilsafatinya. Akhlak kemudian harus tampil *rigid* hanya sebagai etiket. Maka wajar kalau akhlak kemudian menjadi kabur. Jika memang demikian keadaannya, berarti kita sekarang hidup di tengah-tengah bangsa yang jauh dari akhlak. Inilah tampaknya yang menjadi keprihatinan para ulama, para guru, dan para orang tua.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

———, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, (Ankara: Dianet Wakfi, 1992)

al-Razi, Muhammad bin Zakaria, *Pengobatan Ruhani* (Bandung: Mizan, 1995)

Amin, Ahmad, *Etika* (Ilmu Akhlak), (Jakarta: Bulan Bintang, 1988)

Asy'ari, Musa, Filsafat, *Sunnah Nabi dalam Berfikir*, (Yogyakarta: Lesfi, 2000)

Boer, T.J. De, *The History of Philosophy in Islam*. Trans. Edwa d R Jones B.D, (London: Lazac B. Company Ltd., 1970)

Bullock, Allan (ed.), *The Harper Dictionary of Modern Thought,* (New York: Harper & Row Publishers, 1988)

Dahlan, Abdul Aziz, "Pengajaran tentang Tuhan dan Alam: Paham Tawhid Ibn 'Arabi," dalam *Ulumul Qur'an,* vol. III, No. 4/1992

Fakhri, Majid, *Ethical Theoris in Islam* (Leiden: E,J. Bill, 1991)

Miskawaih, Ibn, *Tahzib al-Akhlaq*, (Mesir: Dar al-Manor,)

Nasr, Seyyed Hossein, "Pengantar" dalam Frithjof Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy,* Trans. by J. PeterHobson, Worldof Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976

———, *Knowledge and the Sacred*, (New York: State University of New York, 1989)

————, *Tradisional Islam in the Modern world*, (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1988)

Nielsen, Kai, "Problems of Ethics", dalam Paul Edwards (ed). *The Encyclopedia of Philoso-phy*, (New York: Macmillan Publishing co., Inc., 1972)

Schimmel, Animarie, *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Sapardi Djoko Damono, dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000)

Schoun, Frithjof, *Understanding Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1963)

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* (Jakarta: Rajawali Press, cet. Ke-2, 1997)

Soemargono, Soejono (terj.), *Berpikir Secara Kefilsafatan,* (Yogyakarta: Nurcahaya, 1988)

Suseno, Franz Magnis-, *13 Tokoh Etika, Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19,* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, III/1999)

Taylor, Paul W., "What is Morality, Introduction" dalam Paul W Taylor, *Problem of Moral Phylosophy*, (California: Dickenson Publising Company, Inc, 1967)

Win-ter, Gibson (ed.), *Social Ethics; Issues in Ethic and Society,* (London: SCM Press Ltd., 1968)

12 ETOS DINAMIS DALAM ISLAM: Memaknai Substansi Hijrah

Sujiat Zubaidi

Mukaddimah

Di antara cara merenungkan etos dinamis daam Islam, adalah melihat kembali dan memaknai momentum Hijrah. Hijrah berarti pindah. Dalam bahasa Inggris, *emigration*.[1] Tetapi orang-orang Barat sering menerjemahkan hijrah dengan *flight*, padahal *flight* itu mengandung stigma negatif, karena berarti melarikan diri. Maka, pemaknaan hijrah tersebut banyak menuai kritik dari para intelektual muslim, karena tidak sesuai dengan substansi hijrah Rasulullah.[2] Dengan bermigrasi dari Mekkah ke Madinah, Nabi Muhammad tidak bermaksud melarikan diri, akan tetapi memang ada perintah pindah, jadi bukan atas kemauan sendiri melainkan atas petunjuk dari Allah swt.

---

[1]Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, translated by Ismail Ragi Al-Faruqi, (North Amarican: Truth Publications, 1976), h. 163

[2]Lihat uraian cukup menarik berupa kritik yang ditulis oleh Al-Hajj Qassim Ali Jairazbhoy, dalam bukunya *Muhammad, A Mercy to All the Nations*, (New Delhi, India: Goodword Books, 2001), h. 98-99.

Lintasan Historis

Secara sosiologis historis memang ada beberapa faktor yang melatarbelakangi hijrah Nabi, yaitu antara lain didahului dengan adanya *bai'at-bai'at* (janji-janji setia) yang diikuti oleh orang-orang dari Madinah (waktu itu namanya Yatsrib, yang dalam naskah-naskah Yunani kuna dikenal sebagai *Yathroba*). Tidak banyak yang diketahui oleh orang-orang luar mengenai Arabia, karena Arabia memang merupakan daerah yang tidak begitu menarik bagi bangsa-bangsa lain. Karena itu tidak ada usaha untuk, misalnya, menaklukkan daerah tersebut. Orang Arab sendiri menyadari hal itu, karenanya disebut Jazirah. Dalam bahasa Arab, Jazirah itu bukan semenanjung, tetapi pulau.

Orang Arab menyebut negerinya sebagai pulau karena dari tiga jurusan dikelilingi oleh laut yaitu Laut Merah, Lautan Arab, dan Teluk Persi. Tetapi yang di Utara itu bukan lautan air melainkan lautan pasir yang sulit sekali diterobos, terutama gurun pasir Syria atau dalam bahasa Arab *"Wadî'at-u 'l-Syams"*. Daerah itu memang terkenal "kejam" sekali sehingga tidak mudah diterobos oleh orang-orang dari luar. Karena itu jazirah Arabia, dalam sejarahnya, hanya mengirim orang ke luar, dan sedikit sekali orang yang masuk.

Dalam sejarah dibuktikan bahwa bangsa-bangsa Semitik kuna seperti bangsa Asyria, bangsa Babilonia, bangsa Kanaan dan sebagainya, sebetulnya berasal dari Jazirah Arabia. Mereka disebut Arab karena selalu berpindah-pindah. Jadi Arab itu artinya memang berpindah-pindah, dari perkataan *Ibrani, 'Ibrun, 'Abara* yang juga artinya menyeberang. Dalam bahasa Arab memang sering terjadi perpindahan suku kata tetapi mempunyai makna yang sama atau asalnya bermakna sama yang disebut "*tashrîf kabîr*". Misalnya, kata *'Ilm* (dari huruf *'ayn, lâm*, dan *mîm*), itu satu akar kata dengan *'amal* (dari *'ayn, mîm* dan *lâm*), sebab antara ilmu dan amal itu terkait.[3] Demikian juga Arab

[3]Lihat uraian Safwat Hamed Mubarak, *Madkhal li dirasah Muqaranat Al- Adyan*, cet 4, (Kairo Mesir: Marktabah ak-Fakhr al-Jadidah, tt), h. 24 Dijelaskan juga asal-usul Ibrahim,

dengan Ibrani. Ibrani itulah yang lalu menjadi Hebrew, menjadi orang Yahudi. Jadi orang-orang Bani Israil disebut Hebrew atau Ibrani itu karena suka mengembara.

Malah ada pendapat dari sebagian ahli sejarah bahwa kata Ibrahim berasal dari Abram, yang artinya orang yang menyeberang, orang yang mengembara. Memang Nabi Ibrahim itu mengembara dari Babilonia ke Mesopotamia Utara, kemudian belok ke Selatan ke Kanaan.[4] Pandangan seperti ini penting diketahui untuk sampai pada pemahaman mengapa, misalnya, Nabi Muhammad hijrah ke kota sebelah utara yaitu Yatsrib, lalu dengan strategi baru beliau berhasil menghimpun kekuatan orang-orang Arab dan kemudian terjadi apa yang dalam istilah para ahli sejarah disebut "*Arab explosion*" ("ledakan orang Arab").[5] L. Stoddard dalam bukunya *Bangkitnya Bangsa-bangsa Berwarna* mengatakan bahwa Nabi Muhammad seolah-olah telah mengubah padang pasir Timur Tengah menjadi mesiu yang dia sulut dari Madinah dan meledaklah ke seluruh Timur Tengah. Sebab tidak lama setelah Rasulullah pindah ke Madinah, dalam tempo 10 tahun beliau menjadi tokoh yang paling sukses dalam sejarah umat manusia. Michael Hart, seorang wartawan Amerika yang menulis buku tentang 100 tokoh yang paling berpengaruh di dalam sejarah umat manusia, dengan jujur mengakui bahwa di antara 100 tokoh itu, kalau dilihat efeknya, maka Muhammad-lah yang paling berpengaruh di dalam sejarah umat manusia.[6]

---

sampai pada silsilah Nabi-nabi Bani Israel dan Nabi Muhammad. Yang menarik Safwat memenguraikan secara detil mengapa al-Quran menyebutnya dengan *millah* Ibrahim dan bukan *din* Ibrahim.

[4]Ibid, h. 26

[5]Ameer Ali, *The Spirit of Islam, a History of the Evolution and Ideals of Islam*, (New York: Humanities Press, Cet I, 1994), h. 48.

[6]Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, (Terjemahan Mahbub Junaidi), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1993), , Cet. XV, h. 27-29.

Efek itu ada terutama karena kepindahan Nabi Muhammad dari Mekkah ke Yasthrib. Kalau diingat bahwa Nabi di Mekkah selama 13 tahun tanpa hasil yang mengesankan, bisa dikatakan —dalam bahasa manusia— bahwa beliau "belum sukses." Di antara ahli tafsir ada yang mengatakan bahwa Nabi pernah sedih karena karena hasil yang kurang sukses itu, sehingga turun surah al-Dhuhâ. Maka Allah menegur sekaligus menghibur Nabi, *wa 'l-dhuhâ* (Demi waktu pagi yang gemilang); *wa 'l-layl-i idzâ sajâ* (Dan demi malam bila sedang hening); *mâ wadda'aka rabbuka wamâ qalâ* (Tuhanmu tidak meninggalkan kau dan tidak membencimu). Secara historis kemenangan yang dijanjikan oleh Allah itu terealisir setelah 10 tahun di Madinah. Karena itu, *wa la 'l-âkhirat-u khayr-un laka min-a 'l-ûlâ* itu bukanlah 'akhirat lebih baik daripada dunia' tetapi dalam bahasa sekarang, 'yang jangka panjang itu lebih baik daripada yang jangka pendek'.

Jadi ini suatu peringatan kepada Nabi seolah-olah Allah mengingatkan, "Hai Muhammad, mungkin bahwa kamu gagal dalam jangka pendek, tetapi kalau kamu berjuang terus maka dalam jangka panjang kamu akan berhasil." Hal itu dapat diambil pelajaran yang demikian agung, karena umumnya manusia itu tidak tahan berpikir panjang dan selalu ingin cepat berhasil *(instant success).* Itulah satu hal yang bisa ditarik dari pelajaran hijrah. Yang mengingatkan manusia jangan sampai terjebak pada hal-hal yang bersifat jangka pendek dan melupakan yang bersifat jangka panjang. Ada ungkapan *"you may loose the battle but you should win the war"* (kamu boleh kalah dalam pertempuran, tapi harus menang dalam peperangan). Sebab perang itu merupakan jumlah dari pertempuran-pertempuran; perang dibagi menjadi pertempuran-pertempuran atau sebaliknya pertempuran-pertempuran dikumpulkan menjadi perang.

Contoh kelompok atau orang yang menang dalam pertempuran tetapi kalah dalam peperangan, adalah Amerika pada masa Presiden Nixon kalah dalam peperangan di Vietnam. Pertempurannya menang

terus hanya karena keunggulan persenjataan fisik. Tetapi, karena kalah semangat, kalah daya juang dengan orang Vietnam, sebab bagi orang Vietnam menang dalam peperangan itu adalah masalah hidup atau mati, maka orang Vietnam yang kalah dalam pertempuran itu menang dalam peperangan, dan Amerika harus keluar dari Vietnam secara tidak terhormat pada zaman Nixon.

Dalam hidup ini banyak sekali orang yang sukses dalam jangka pendek tapi gagal dalam jangka panjang. Jadi, *"wa la 'l-âkhirat-u khayr-un laka min-a 'l-ûlâ"* (Dan sungguh, yang kemudian akan lebih baik bagimu daripada yang sekarang) itu mempunyai nilai yang sangat spiritual. Yaitu, bahwa akhirat lebih penting daripada dunia, sekaligus mempunyai nilai yang sangat praktis dalam hidup, karena dikaitkan dengan *wa lasawfa yu'thîka rabbuka fa tardlâ* (Dan Tuhanmu kelak memberimu apa yang menyenangkan kau), sebagai hasil dari sebuah proses yang berkelanjutan dan simultan.

Bunyi surah al-Dhuhâ yang merupakan teguran keras kepada Nabi itu selanjutnya ialah, *alam yajidka yatîm-an fa'âwa* (Bukankah Dia mendapati kau sebagai piatu, lalu Ia melindungi?). Tentu saja bukan Allah secara langsung yang memelihara tapi melalui kakeknya, yaitu Abdul Muthalib, kemudian oleh pamannya Abu Thalib. Itulah yang dimaksud ayat tadi. Jadi seolah-olah Nabi Muhammad diingatkan oleh Tuhan, "Bukankah kamu Muhammad dulunya dalam keadaan susah?" Bahkan, *wa wajadaka dlâllan fahadâ* (Dan Dia mendapatimu tak tahu jalan, lalu Ia memberi bimbingan). *Wa wajadaka 'â'il-an fa aghnâ* (dulu Tuhan mendapati kamu itu miskin, kemudian dibuat kaya). 'Â'il itu artinya *dependent*, yaitu orang yang tergantung kepada orang lain. *Fa aghnâ*–kemudian dibuat *independent* secara ekonomi, yang wujud historisnya ialah berkat kawinnya dengan Khadijah yang waktu itu adalah konglomerat Mekkah. Berkat kawin dengan Khadijah itulah maka Nabi punya waktu luang untuk merenung, untuk bertapa di Gua Hira itu. Jadi, karena ekonominya terjamin, maka dia menjadi

leisure class.[7]

Itulah gambaran situasi psikologis Nabi sebelum Hijrah itu. Dengan adanya janji seperti itu, lalu ditambah dengan penguatan keruhanian yang dialami Nabi yaitu dengan peristiwa Isrâ' dan Mi'râj, maka Nabi menjadi bersemangat kembali. Jadi seolah-olah Nabi diperkuat jiwanya dengan diperlihatkan keadaan di luar. Ini sebetulnya juga analog dengan pengalaman sehari-hari. Kalau orang merasa kehilangan gairah, lalu berkunjung kepada orang yang bisa diajak ngomong, atau pergi ke tempat-tempat lain, biasanya bangkit kembali gairahnya. Dalam ungkapan Inggris, "*Try to reach out*." Cobalah berhubungan dengan orang lain, jangan disimpan sendiri di rumah! Nabi juga *reach out*. Tetapi karena beliau akan mendapat tugas yang luar biasa, maka *reach out*-nya tidak tanggung-tanggung, yaitu kepada Allah s.w.t. dengan perjalanan Isrâ'-Mi'râj. Dalam perjalanan Isrâ' dan Mi'râj itu Nabi diingatkan bahwa beliau tidak sendirian. Dia hanya bagian dari suatu deretan sejarah yang panjang. Ketika di Yerusalem, di *Bayt al-Maqdis*, beliau salat bersama semua Nabi.

Di *Bayt a-Maqdis* atau Masjid Aqshâ itu Nabi menjadi imam. Beliau diberikan semacam pemutaran film tentang sejarah para nabi dulu untuk menguatkan jiwa beliau. Ketika naik ke langit, pada masing-masing lapisan langit itu beliau bertemu lagi dengan nabi-nabi yang dulu ditemui di Yerusalem dan beliau imami salat. Itu memang peristiwa spiritual yang tidak perlu dipertanyakan bagaimana bisa terjadi orang yang sudah mati bisa bertemu lagi. Nabi Muhammad waktu itu berjumpa dengan para nabi yang lalu, yang bahkan dilukiskan secara sangat fisikal. Setelah itu Nabi bertolak ke langit dan bertemu lagi dengan Nabi Musa, Isa, Ibrahim, dan sebagainya, sampai ke *Sidrat al-Muntahâ.*

---

[7]W. Montgomery Watt, *Muhammad; Prophet and Statesman*, (London: Oxford University, 1961), Cet. I, h. 91.

Sidrat adalah pohon atau lotus padang pasir. Digunakannya lambang pohon lotus itu karena pohon itu universal di Asia dan Timur Tengah, dan dianggap sebagai lambang *wisdom*. Hanya saja kalau di India (dalam agama Buddha) lotusnya air. Di Timur Tengah tentu saja lotus padang pasir. Dan *al-Muntahâ* artinya yang terakhir. Jadi Nabi itu sudah sampai kepada *wisdom* yang penghabisan dan tidak ada lagi wisdom setelah itu. Jadi itu sebetulnya yang dimaksud bahwa beliau itu sampai ke *Sidrat al-Muntahâ*.

Setelah mengalami hal itulah maka Nabi kemudian hijrah. Hijrah itu dilakukan atas petunjuk Tuhan. Ada hal-hal yang sangat menarik sekitar hijrah ini. Pertama, hijrah itu lakukan dengan sangat rahasia. Tidak ada yang tahu kecuali Aisyah (yang pada waktu itu masih anak-anak), Abu Bakar, Ali, dan seorang penunjuk jalan yaitu Abdullah dari Bani 'Adil (dari suku Adil, kafir Qureisy). Jadi Nabi menyewa penunjuk jalan yang kafir karena beliau tidak mau menempuh jalan yang konvensional karena menjadi buron. Karena itu dia cari seorang penunjuk jalan yang sangat ahli dalam perjalan menuju ke Utara yaitu menuju ke Syam, dan orang itu Abdullah. Abdullah—agak aneh kedengarannya—adalah orang kafir Mekkah dari suku `Adil. Dia terkenal sebagai—dalam istilah Arab—*khirrij* atau penunjuk jalan yang sangat ahli, dan karena itulah Nabi mempertaruhkan nyawanya pada orang tersebut. Ini lalu menjadi dalil bagi banyak ulama bahwa sebetulnya kerja sama dengan orang kafir itu tidak apa-apa, asalkan bisa dipercaya. Bahkan Nabi Muhammad sendiri dalam momen yang sangat kritis, yang menjadi masalah hidup atau matinya, mempertaruhkan dirinya kepada si Abdullah yang kafir itu.

Ibn Taymîyah, misalnya, mengatakan bahwa tidak ada halangan orang Islam belajar kepada orang kafir, bekerja sama dengan orang kafir, memanfaatkan orang kafir, dan sebagainya asalkan memang bisa dipercaya. Karena memang di setiap kelompok itu ada orang yang bisa dipercaya dan ada orang yang tidak bisa dipercaya, termasuk

orang Islam sendiri. Oleh Abdullah yang kafir itu Nabi Muhammad s.a.w. dibawa tidak menempuh jalan konvensional, jalan kafilah. Madinah terletak di utara Mekkah, tetapi Abdullah membawa Nabi ke Selatan dahulu untuk menghilangkan jejak, kemudian belok ke Barat menyusuri pantai yang sama sekali tidak diduga oleh orang-orang Arab.

Sesampainya di Madinah, Nabi mendirikan masjid yang pertama yaitu masjid Quba, terletak di sebelah selatan Madinah menuju Mekkah. Sebetulnya Nabi tidak mau pergi sebelum Ali selesai melakukan sebuah tugas yang sangat rahasia yaitu ia dititipi oleh Nabi untuk mengembalikan barang-barang orang Mekkah yang dititipkan pada Nabi, karena beliau terkenal *al-amîn* atau orang yang bisa dipercaya. Malahan, orang-orang kafir Mekkah yang memusuhi dia itu, kalau ingin barangnya selamat dititipkan kepada Nabi. Dan Nabi tidak mau meninggalkan Mekkah sebelum semua barang titipan itu dikembalikan. Dan yang ditugasi untuk mengembalikan barang-barang itu adalah Ali, sedemikian rupa sehingga mereka yang bersangkutan tidak mengetahui bahwa Nabi sedang merencanakan untuk pergi ke Madinah meninggalkan Mekkah.

Ali adalah seorang pemuda yang amat berani. Salah satu keberaniannya ialah ketika dia menerima penugasan oleh Nabi untuk tidur di tempat tidurnya. Jadi ketika orang Mekkah geger karena ternyata Muhammad telah hilang, maka mereka pergi ke rumah Nabi dan di situ didapati Ali sedang tidur. Mereka mendesak Ali untuk menceritakan ke mana Nabi pergi. Tetapi Ali sendiri tetap tidak mau menceritakan. Jadi Hijrah memang suatu perjalanan yang sulit. Sebab dari awal-awal sudah mulai terlihat beberapa hal yang sangat penting yang bisa diambil pelajaran yaitu amanat, bahwa seorang Muslim harus bisa dipercaya. Ini perlu disadari lebih jauh karena banyak orang Islam yang mengira bahwa amanat orang kafir itu tidak perlu dikembalikan. Seolah-olah kalau mencuri sesama Islam, itu baru haram. Tetapi kalau mencuri barang orang kafir tidak haram.

Madinah dan *civil society*

Setelah 10 tahun di Yatsrib, Nabi kemudian mengubah nama kota itu menjadi Madinah. Kata al-madînah secara umum memang diartikan sebagai kota, tetapi sebetulnya al-madînah itu mengandung makna peradaban. Karena dalam bahasa Arab, peradaban itu adalah madanîyah atau tamaddun. Dalam bahasa Arab kata itu juga digunakan untuk padanan perkataan Inggris "*civil*." Misalnya dalam bahasa Inggris ada istilah "*Civil Act*" (Undang-Undang Sipil), dalam bahasa Arabnya disebut "*Qânûn Madanî*". Kata "madanîyah/madînah" juga menjadi padanan dari perkataan Yunani "*polish*", yang dari perkataan itu terambil perkataan *politic, policy, police* dan sebagainya. Yaitu, ide tentang suatu kehidupan yang teratur.[8] Dalam bahasa Yunani, misalnya, ada ungkapan "*zoon politicon*", bahwa manusia itu secara alami berpolitik. Dalam bahasa Arab disebut *"al-Insân-u Madanîy-un bi 'l-thâb'-i* (manusia itu berpolitik menurut nalurinya). Tidak mungkin manusia tidak berpolitik, dalam arti seluas-luasnya bukan dalam arti sempit. Jadi perkataan '*madînah*' itu mempunyai kaitan dengan ide-ide semacam *civility, civic*, dan kemudian juga ide tentang politik.

Kalau Nabi mengubah kota Yatsrib itu menjadi Madinah yang sering dipanjangkan menjadi *Madînat-u 'l-Nabî*, maka itu artinya kota Nabi atau *al-Madînah al-Nabawîyah*, Kota Kenabian. Ini bisa dibandingkan dengan Konstantin ketika memindahkan ibukotanya dari Roma ke sebelah Timur, kemudian dia menamakan kota itu Konstantinopolis, artinya kotanya Konstantin. Seandainya Nabi Muhammad adalah orang Yunani, maka "*Madînat-u 'l-Nabî*" itu akan berbunyi "*Prophetopolis*", kota Nabi. Ini penting untuk dipahami, karena menurut uraian para ahli sebetulnya perubahan kota itu (dari Yatsrib menjadi Madinah), menunjukkan semacam agenda Nabi

[8]Golam W. Choudhury, *The Prophet Muhammad, His Life and Eternal Message*, (Kuala Lumpur: WHS Publications Sdn Bhd, 1993), Cet. I, h. 115.

dalam perjuangan beliau, yaitu menciptakan masyarakat yang teratur. Dan itulah memang yang Nabi lakukan. Pada waktu itu di Madinah banyak macam-macam suku termasuk orang-orang Yahudi. Orang-orang Yahudi inilah yang menjadi bahan perselisihan. Ada yang mengatakan mereka itu orang Arab yang masuk Yahudi, tetapi teori yang lebih umum mengatakan bahwa mereka adalah orang Yahudi yang terarabkan. Dikisahkan bahwa setelah orang Yahudi (dulu) ditindas oleh Titus pada tahun 70-an maka mereka mengalami diaspora atau mengalami pengembaraan di muka bumi tanpa tanah air.[9] Sebagian mereka masuk Arabia, dan mereka tinggal di oase-oase yang subur seperti Khaibar, Tabuk. Dan Madinah itu termasuk kota oase.

Piagam Madinah dan Masyarakat Majemuk

Dengan hijrah, Madinah didiami oleh berbagai golongan suku bangsa Arab dan bangsa Yahudi yang menganut agama dan kepercayaan berbeda. Para sejarawan berbeda pendapat dalam merumuskan golongan penduduk yang terdapat di Madinah pascahijrah. Hasan Ibrahim Hasan, menyebutnya ada empat golongan: Muhajirin (orang-orang Islam yang hijrah dari Mekkah), Ansar (orang Islam penduduk Madinah), kaum munafik musyrik dan Yahudi yang tinggal di Madinah[10]

Muhammad Zafrullah Khan juga menyebut empat golongan dengan rumusan yang berbeda; yaitu kaum muslimin (muhajirin dan ansar), kaum Aus dan Khazraj, suku Yahudi (Bani Qainuqa', Bani Nadhir dan Bani Quraidhah)[11]. Lain halnya dengan Syed Amir Ali yang hanya menyebut tiga golongan saja, namun mengandung maksud yang sama dengan pendapat dua yang tersebut di atas, yaitu muhajirin-

[9]Muhammad Abdullah al-Syarqawi, *Buhuth fi Muqaranah al-Adyan*, (Kairo Mesir: Dar al-fikr al-Arabi, 1998) , Cet. I, h. 127

[10]Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, Jilid I, (Kairo: Maktabah Nahdah al-Mishriyyah, 1979), h. 102

[11]Muhammad Zaffrullah Khan, *Muhammad Seal of the prophet*, (London: Routledge & Keagan Paul, 1980), h. 88.

ansar, kaum munafik dan Yahudi.[12] Sementara itu, Muhammad Khalid hanya menggolongkan menjadi dua saja; kaum muslimin muhajirin-ansar dan kaum Yahudi.

Meski mereka berbeda pendapat dalam mengkategogrikan konstelasi penduduk Madinah, namun esensinya sama: bahwa penduduknya heterogen atau majemuk. Kemajemukan tersebut dapat dilihat dari pelbagai aspek. Dilihat dari aspek kebangsaan, penduduk Madinah terdiri dari bangsa Arab dan Yahudi, yang masing-masing terbagai dalam suku-suku. Dilihat dari struktur sosial dan kultur, mereka sama-sama menganut sistem kesukuan namun berbeda dalam kebiasaan. Dilihat dari segi agama dan keyakinan, mereka terdiri dari penganut agama Yahudi, penganut Kristen minoritas, penganut Islam mayoritas, golongan munafik dan penganut paganisme (musyrik).[13]

Tampaknya, Nabi Muhammad memahami benar bahwa masyarakat yang beliau hadapi merupakan masyarakat majemuk yang semula saling bermusuhan satau sama lainnya. Untuk itu diperlukan adanya penataan dan pengendalian sosial guna mengatur hubungan antar golongan dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik dan agama. Estimasi ini didasarkan pada langkah-langkah strategis Nabi setelah tiba di Madinah pasca hijrah, yang oleh Ibn Abi Rabi', al-Mawardi, al-Ghazali dan Ibn Khaldun disebut sebagai langkah awal terbentuknya tatanan negara dalam Islam.[14]

---

[12]AmeeAli, *op.cit,* h. 57. Namun Madjid Khadduri, dalam *War and Peace in the Law of Islam*, atau Ahmad A. Ghalwash, dalam *The Religion of Islam*, Vol I, (Kairo, 1940), h. 64 hanya menyebut tiga golongan. Dan memasukkan sebagian Ansar ke dalam orang-orang munafik yang berada di bawah pimipinan Abdullah bin Ubay bin Salul yang mempunyai cara berpikir dan bertindak sendiri, dan mereka hanya berpura-pura masuk Islam karena masih suka menyembah berhala.

[13]J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 57.

[14]Lihat pembahasan menarik dari Al-Mawardi dalam *Al-Ahkam alSulthaniyah*, h. 136, Ibn Abi Rabi' dalam *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*, h. 116, Ibn Khaldun, dalam *Muqaddimah*, h. 43.

Memberdayakan etos dinamis

Jika kita telisik dari aspek sejarah, hijrah mempunyai paling tidak tiga hikmah besar, yang sampai kini masih tetap aktual. *Pertama*, Peristiwa hijrah mengajarkan kepada kita bahwa segala sesuatu perlu persiapan dan perencanaan yang matang. Bahwa dalam berjuang, iman dan doa saja tidaklah cukup. Mungkin ada orang yang setiap malam berdoa, namun jika tidak dibarengi dengan persiapan, membuat perencanaan dan melaksanakannya maka akan mengalami kegagalan. Ali berkata: M*an asa'a tadbiran ta'ajjala tadmiran.* (Siapa yang jelek perencanaannya, akan cepat kehancurannya). Makanya ada ungkapan, *Plan your work, and work your plan*. Dalam hijrah, Nabi melakukan persiapan dengan perencanaan yang cermat, akurat, matang dengan pembagian tugas yang bagus.

Kedua, Para pendukung hijrah Nabi itu kebanyakan para pemuda. Ali bin Abi Thalib, yang menggantikan Nabi untuk tidur di tempat tidur Nabi. Kemudian Amir bin Tahirah, Asma seorang pemudi, Abdullah bin Abu Bakar, dan seorang yang bertugas untuk membuka jalan bernama Mas'ad bin Umair. Di sini terlihat betapa peran pemuda dalam peristiwa hijrah itu demikian besar. Gerakan Islam berhasil secara meyakinkan dan mengesankan, jika para pemuda banyak berperan dalam perjuangan.

Ketiga, Arti pentingnya disiplin. Misalnya, kalaulah waktu itu Ali tidak disiplin untuk menetap di atas tempat tidur Nabi, meski ancamannya adalah nyawa. Kemudian, kalau Abdillah bin Abu Bakar tidak melaksanakan tugasnya, tidak memberitahu Nabi bahwa mereka sudah kelelahan dan tidak menemukan jejak, mungkin Nabi tidak berangkat. Kalau Asma tidak berangkat mengantar makanan, kalau Amir bin Tahirah tidak menghapus jejak, mungkin peristiwa hijrah itu akan gagal. [15] Pondok Modern Darussalam Gontor sebagai lembaga

[15]Jamal Abdul Hadi Muhammad Mas'ud, *Sirah Khatam al-Mursalin Muhammad mundzu al-milad wa hatta al-mamat*, (Mesir: Dar al-Salam, 1427), Cet. I, h. 168

kaderisasi, sejak berdirinya telah mampu mengimplementasikan ketigalnya secara konkrit dan integral, tak hanya kepada guru, namun sekeligus santri-santrinya dalam kehidupan sehari-hari. Terlebih jika dikaitkan dengan kisah Ali bin Abi Thalib yang rela berkorban, meski nyawa taruhannya. *Bondo, bahu pikir lek perlu sak nyawane pisan*!.

Dengan hijrah terbentuklah *Daru-l-Islam (Islamic state)* di Madinah dan kaum muslimin mempunyai negara sendiri. Dengan hijrah pula kaum muslimin dianggap sebagai satu umat dan dapat membentuk spesifikasi karakternya yang sangat unik. Dan setelah hijrah, barulah turun ayat-ayat al-Quran yang membawa perintah kewajiban dan tatanan hukum formal bagi kaum muslimin. Karena itu, momentum hijrah pada esensinya adalah titik perubahan dan transformasi yang sangat penting dalam kehidupan muslim dan sejarah Islam. Transformasi dari kenyataan nafsi-nafsi tanpa ukhuwah kepada eksistensi integritas *ummatan wahidah* (umat yang bersatu) dalam akidah, ibadah dan akhlak. Maka hijrah sebenarnya adalah konsep perubahan, reformasi dan transformasi diri maupun masyarakat dalam Islam. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah mengapa Rasulullah bersabda: "Tidak ada hijrah setelah fath (dibukanya kota) tetapi yang ada adalah jihad dan niat" (HR Bukhari dan Muslim)

Secara leksikal, hijrah berarti pindah dari satu tempat ke tempat lain, seperti pindahnya sebagian sahabat Rasulullah saw dari ke Habasyah atau dari ke Madinah. Sedangkan secara terminologi, hijrah dapat dibagi menjadi tiga macam. Pertama, *Hijrah Makaniyah*, yaitu pindah dari tempat yang tidak aman ke tempat yang aman; dari *Dar al-kufr* ke *Dar al-iman*. Seperti hijrah Rasulullah saw dan para sahabat Rasulullah saw dari kota ke kota Madinah. Perpindahan ini tidak dapat begitu saja kita namakan migrasi, karena hijrah harus dilakukan dengan seluruh kekuatan yang dimilikinya dan dengan niat yang benar.

Resonansi Hijrah

Memang, sebab hijrahnya kaum muslimin dari ke Madinah adalah karena tekanan fisik dan siksaan yang dilakukan kaum kafir Quraisy terhadap kaum muslimin di . Tetapi itu bukan satu-satunya sebab, karena apabila hanya karena tekanan dan siksaan maka para sahabat Rasulullah saw seperti Abu Bakar dan Umar bin Khattab yang tidak mendapatkan siksaan seharusnya tidak wajib berhijrah. Namun dalam kenyataannya seluruh kaum muslimin di yang tertekan ataupun tidak, diwajibkan untuk berhijrah. Karena hijrah lebih merupakan ujian atas iman mereka sebagaimana janji Allah dalam firman-Nya: "Apakah manusia itu mengira bahwa mereka dibiarkan saja mengatakan: "Kami telah beriman", sedangkan mereka tidak diuji lagi?" (QS. Al-Ankabut 2)

Ayat di atas adalah dalam konteks *hijrah makaniyah* atau hijrah teritorial. Dalam arti bahwa setelah dibukanya kota oleh Rasulullah saw kota itu menjadi bagian dari *Dar al-Islam*, maka kaum muslimin tidak diperintahkan lagi untuk berpindah dari daerah asalnya ke . Tetapi yang masih tetap wajib adalah jihad dan niat. Artinya bahwa seorang muslim tidak boleh lagi berhijrah berpindah dari tanah airnya apabila di serang dan diduduki oleh non-muslim, tetapi mereka harus berjihad untuk mempertahankan apa yang menjadi haknya.

Kedua, *Hijrah Nafsiyah*, perpindahan secara spiritual dan intelektual dari kekafiran kepada keimanan. Dari kebodohan kepada ilmu. Dalam ilmu jiwa, nama atau simbol tertentu memberikan sugesti dan stimulus kepada seseorang. Maka, nama 'hijriyah' pun memberi sugesti untuk mendinamisir manusia mukmin agar tidak statis tetapi dinamis, sebagaimana isyarat dalam al-Qur'an; bahwa kata "*hijrah*" di dalam al-Quran disebut dengan berbagai derivasinya sebanyak 27 kali. Penyebutan *isim* hanya 8 kali, sedangkan yang lebih banyak (19 kali)

disebut dengan *fiil,* baik *madhi, mudahri'* dan *amr.*[16] Di sinilah hijrah dipahami sebagai adanya dinamika dalam hidup mendapatkan penguatan dan penekanannya. Bahwa, hakekat hidup adalah gerak, amal dan perjuangan. Hidup, bukan sekadar ada tapi meng'ada', *not only being but becoming.* Hidup sekali hiduplah yang berarti. Berjasalah tapi jangan minta jasa.

Ketiga, *Hijrah Amaliyah*, perpindahan perilaku dan perbuatan seperti perpindahan dari perilaku jahiliyah kepada perilaku/akhlak Islam atau meninggalkan segala sesuatu yang dilarang Allah kepada yang diperintahkan dan diridhai-Nya. Hijrah yang kedua dan ketiga ini tetap ada bahkan harus selalu dilakukan oleh setiap Muslim sampai hari kiamat. Nabi menginterpretasikan hijrah sebagai taubat sebagaimana dipertegas oleh sabda Rasulullah saw lainnya: "Orang yang berhijrah adalah orang yang meninggalkan kesalahan-kesalahan dan dosa-dosa" (HR. Imam Ahmad).

Dalam riwayat Bukhari dan Muslim: "Orang yang berhijrah adalah orang yang meninggalkan apa yang telah dilarang oleh Allah swt." Maka, bagi seorang Muslim, hijrah kedua (*hijrah nafsiyah*) dan ketiga (*hijrah 'amaliyah*) dapat dikatakan sebagai proses reformasi. Istilah reformasi dalam bahasa Inggris, *Reformation*; atau dalam bahasa Prancis *Renaissance*; dan dalam bahasa Jerman, *Aufklaruung* secara etimologi adalah derivat dari *to reform* yang dalam *The Oxford Reference Dictionary*,. berarti *to make better by removal of faults and errors* (membuat sesuatu lebih baik dengan menghilangkan dan membuang kesalahan dan kekeliruan) Karena itu hijrah dan reformasi mempunyai esensi yang sama.

[16] Muhammad Fuad Abd. Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Qur'an al-Adhim*, (Beirut: Dar el Fikr, 1989) , cet. III.

Hijrah dan spirit reformasi

Secara umum, reformasi ini bisa dibagi menjadi tiga fase: reformasi individual (spiritual-moral), reformasi sosio-kultural dan reformasi struktural. Dan peristiwa hijrah dapat dijadikan contoh yang sangat konkrit dan praktis. Selama kurang lebih tiga belas tahun Rasulullah saw telah mengadakan reformasi individual dalam masyarakat Quraisy. Para sahabatnya yang tersentuh dakwah Rasulullah saw segera mengadakan hijrah baik secara spiritual ataupun moral. Mereka meninggalkan kekufuran dan jahiliyah lalu menggantinya dengan keimanan dan akhlak Islamiyah. Reformasi individual-spiritual-moral ini selanjutnya mendorong terjadinya reformasi sosio-kultural, karena sekelompok manusia yang telah melakukan reformasi individual mau tidak mau akan mereformasi tatanan kehidupan sosialnya.

Dalam peristiwa hijrah, kita melihat bagaimana Rasulullah saw membangun sosio-kultural Islami di Madinah dengan melakukan *Muakhat* (mempersaudarakan) antara kaum Muhajirin yang datang dari dan kaum Anshar, orang-orang asli Madinah. Ketika kedua fase reformasi itu sudah dilakukan oleh sekelompok manusia maka pasti mereka akan menuntut untuk mengadakan reformasi struktural, sesuai dengan tingkat intelektual dan keimanan mereka. Rasulullah saw dan para sahabat yang telah berhasil mengadakan reformasi individual dan kultural namun gagal mengadakan reformasi struktural karena kekuatan kaum kafir Quraisy jauh lebih kuat dari mereka, terpaksa harus mengadakan *Hijrah Makaniyah* ke Madinah sehingga dapat membuat dan mendirikan struktur masyarakat yang Islami yang berperadaban.

Jika kita telisik dari aspek sejarah, hijrah mempunyai paling tidak tiga hikmah besar, yang sampai kini masih tetap aktual. *Pertama*, Peristiwa hijrah mengajarkan kepada kita bahwa segala sesuatu perlu persiapan dan perencanaan yang matang. Bahwa dalam berjuang, iman

dan doa saja tidaklah cukup. Mungkin ada orang yang setiap malam berdoa, namun jika tidak dibarengi dengan persiapan, membuat perencanaan dan melaksanakannya maka akan mengalami kegagalan. Ali berkata: *Man asa'a tadbiran ta'ajjala tadmiran.* (Siapa yang jelek perencanaannya, akan cepat kehancurannya). Makanya ada ungkapan, *Plan your work, and work your plan*. Dalam hijrah, Nabi melakukan persiapan dengan perencanaan yang cermat, akurat, matang dengan pembagian tugas yang bagus.

Kedua, Para pendukung hijrah Nabi itu kebanyakan para pemuda. Ali bin Abi Thalib, yang menggantikan Nabi untuk tidur di tempat tidur Nabi. Kemudian Amir bin Tahirah, Asma seorang pemudi, Abdullah bin Abu Bakar, dan seorang yang bertugas untuk membuka jalan bernama Mas'ad bin Umair. Di sini terlihat betapa peran pemuda dalam peristiwa hijrah itu demikian besar. Gerakan Islam berhasil secara meyakinkan dan mengesankan, jika para pemuda banyak berperan dalam perjuangan.

Ketiga, Arti pentingnya disiplin. Misalnya, kalaulah waktu itu Ali tidak disiplin untuk menetap di atas tempat tidur Nabi, meski ancamannya adalah nyawa. Kemudian, kalau Abdillah bin Abu Bakar tidak melaksanakan tugasnya, tidak memberitahu Nabi bahwa mereka sudah kelelahan dan tidak menemukan jejak, mungkin Nabi tidak berangkat. Kalau Asma tidak berangkat mengantar makanan, kalau Amir bin Tahirah tidak menghapus jejak, mungkin peristiwa hijrah itu akan gagal.

Simbolisasi Hijrah

Dalam pandangan ilmu psikologi, nama atau simbol tertentu, akan memberi inspirasi bahkan makna sugestif kepada seseorang. Maka, nama atau kata "hijrah" pun memberikan kesan untuk menggerakkan setiap muslim agar selalu ada dinamika dalam hidupnya. Banyak isyarat dalam al-Qur'an maupun hadis yang menyatakan

demikian: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka mengharap rahmat-Nya. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" "Dan dari perilaku kotor (jelek), maka tinggalkanlah""Hakekat hijrah adalah meninggalkan apa-apa yang dilarang oleh Allah".

Dalam ilmu jiwa, nama atau simbol tertentu memberikan sugesti dan stimulus kepada seseorang. Maka, nama 'hijriyah' pun memberi sugesti untuk mendinamisir manusia mukmin agar tidak statis tetapi dinamis, sebagaimana isyarat dalam al-Qur'an; *wa tilka al-ayyamu nudawiluha baina al-nas* (hari-hari itu Kami silih gantikan di antara manusia), atau dalam hadis Nabi; *Wa al-hijratu man hajara ma nahahu Allah 'anhu* (Dan yang disebut hijrah adalah berpindah dari apa-apa yang dilarang Allah terhadap manusia). Atau sebagaimana yang disinyalir oleh Iqbal dalam *masterpiece* puisinya; *On this road, halt is out of place. A static condition means death. Those on the move have gone ahead. Those who tarried – even a while – got crushed* (Berhenti, tak ada tempat di jalan ini. Sikap lamban berarti mati. Mereka yang bergerak, merekalah yang maju kedepan. Mereka yang menunggu – sejenak sekalipun – pasti tergilas).

Memperingati tahun baru hijrah 1 Muharam ini, tidak sama dengan memperingati tahun baru lainnya. Karena di sini ada nilai tambah, lebih dari sekedar berakhirnya tahun yang lama dan mulainya tahun yang baru. Umar bin Khaththab yang menjadikan momentum hijrah menjadi awal dari tahun Islam, sadar betul bahwa hijrah adalah satu peristiwa yang besar, dan tidak hanya bagi sejarah Islam tetapi bahkan bagi sejarah manusia secara keseluruhan.

Dengan hijrah terbentuklah *Daru-l-Islam (Islamic state)* di Madinah dan kaum muslimin mempunyai negara sendiri. Dengan hijrah pula kaum muslimin dianggap sebagai satu umat dan dapat membentuk spesifikasi karakternya yang sangat unik. Dan setelah hijrah, barulah turun ayat-ayat al-Quran yang membawa perintah kewajiban dan

tatanan hukum formal bagi kaum muslimin.[17] Karena itu, momentum hijrah pada esensinya adalah titik perubahan dan transformasi yang sangat penting dalam kehidupan muslim dan sejarah Islam. Transformasi dari kenyataan nafsi-nafsi tanpa ukhuwah kepada eksistensi integritas *ummatan wahidah* (umat yang bersatu) dalam akidah, ibadah dan akhlak. Maka hijrah sebenarnya adalah konsep perubahan, reformasi dan transformasi diri maupun masyarakat dalam Islam. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah mengapa Rasulullah bersabda:

Secara leksikal, hijrah berarti pindah dari satu tempat ke tempat lain, seperti pindahnya sebagian sahabat Rasulullah saw dari ke Habasyah atau dari ke Madinah. Sedangkan secara terminologi, hijrah dapat dibagi menjadi tiga macam. Pertama, *Hijrah Makaniyah*, yaitu pindah dari tempat yang tidak aman ke tempat yang aman; dari *Dar al-kufr* ke *Dar al-iman*. Seperti hijrah Rasulullah saw dan para sahabat Rasulullah saw dari kota ke kota Madinah. Perpindahan ini tidak dapat begitu saja kita namakan migrasi, karena hijrah harus dilakukan dengan seluruh kekuatan yang dimilikinya dan dengan niat yang benar.

Memang, sebab hijrahnya kaum muslimin dari ke Madinah adalah karena tekanan fisik dan siksaan yang dilakukan kaum kafir Quraisy terhadap kaum muslimin di . Tetapi itu bukan satu-satunya sebab, karena apabila hanya karena tekanan dan siksaan maka para sahabat Rasulullah saw seperti Abu Bakar dan Umar bin Khattab yang tidak mendapatkan siksaan seharusnya tidak wajib berhijrah. Namun dalam kenyataannya seluruh kaum muslimin di yang tertekan ataupun tidak, diwajibkan untuk berhijrah.[18] Karena hijrah lebih me-

---

[17]Ali Muhammad Muhammad Al-Shallabi, *Al-Sirah al-Nabawiyah, 'Ard wa Waqa'I wa Tahlil Ahdats Durus wa 'Ibar*, Jld II, (Iskandariyah Mesir: Dar al-Iman, 1425), Cet I, h. 523.

[18]Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Islam* (terjemahan Dr. Mulyadhi Kartanegara), (Jakarta: Paramadina, 1999), Cet. I, h. 246

rupakan ujian atas iman mereka sebagaimana janji-Nya "Apakah manusia itu mengira bahwa mereka dibiarkan saja mengatakan: "Kami telah beriman", sedangkan mereka tidak diuji lagi?" (QS. Al-Ankabut 2)

Ayat di atas adalah dalam konteks *hijrah makaniyah* atau hijrah teritorial. Dalam arti bahwa setelah dibukanya kota oleh Rasulullah saw kota itu menjadi bagian dari *Dar al-Islam*, maka kaum muslimin tidak diperintahkan lagi untuk berpindah dari daerah asalnya ke . Tetapi yang masih tetap wajib adalah jihad dan niat. Artinya bahwa seorang muslim tidak boleh lagi berhijrah berpindah dari tanah airnya apabila di serang dan diduduki oleh non-muslim, tetapi mereka harus berjihad untuk mempertahankan apa yang menjadi haknya.

Kedua, *Hijrah Nafsiyah*, perpindahan secara spiritual dan intelektual dari kekafiran kepada keimanan. Dari kebodohan kepada ilmu. Dalam ilmu jiwa, nama atau simbol tertentu memberikan sugesti dan stimulus kepada seseorang. Maka, nama 'hijriyah' pun memberi sugesti untuk mendinamisir manusia mukmin agar tidak statis tetapi dinamis, sebagaimana isyarat dalam al-Qur'an; bahwa kata "*hijrah*" di dalam al-Quran disebut dengan berbagai derivasinya sebanyak 27 kali. Penyebutan *isim* hanya 8 kali, sedangkan yang lebih banyak (19 kali) disebut dengan *fiil*, baik *madhi, mudahri'* dan *amr*. Di sinilah hijrah dipahami sebagai adanya dinamika dalam hidup mendapatkan penguatan dan penekanannya. Bahwa, hakekat hidup adalah gerak, amal dan perjuangan. Hidup, bukan sekadar ada tapi meng'ada', *not only being but becoming*. Hidup sekali hiduplah yang berarti. *Khair al-Nas anfa'uhum li al-nas.*

Ketiga, *Hijrah Amaliyah*, perpindahan perilaku dan perbuatan seperti perpindahan dari perilaku jahiliyah kepada perilaku/akhlak Islam atau meninggalkan segala sesuatu yang dilarang Allah kepada yang diperintahkan dan diridhai-Nya. Hijrah yang kedua dan ketiga ini tetap ada bahkan harus selalu dilakukan oleh setiap Muslim sampai hari kiamat. Nabi menginterpretasikan hijrah sebagai taubat

sebagaimana dipertegas oleh sabda Rasulullah saw lainnya: "Orang yang berhijrah adalah orang yang meninggalkan kesalahan-kesalahan dan dosa-dosa" (HR. Imam Ahmad).

Nothing to loose

Sebelum hijrah - saat di - meski menghadapi tantangan yang luar biasa berat dan kejamnya, dengan nuansa kehidupannya, Rasulullah dan para sahabatnya, telah *settle* dalam tatanan masyarakat . Mereka ada yang telah mapan secara ekonomi, pengaruh dan sebagainya. Lazimnya, seorang yang berkuasa tidak mau, atau pada saatnya tidak berani untuk 'turun gelanggang', karena selama ini ia tak punya waktu sedetik pun untuk sekadar membayangkan – apalagi mempersiapkan – 'wujud kehidupan' nya jika kelak tidak mempunyai *power*.

Bahkan, banyak orang yang secara gigih untuk tetap dan terus *try to get power,*. baik dengan cara merekayasa diri atau direkayasa oleh sejumlah kolega. Kepentingan itu mungkin didorong oleh kemungkinan sejumlah konsesi dan kesepakatan untuk bisa melanggengkan 'kursi'nya. Alangkah getir potret kehidupan manusia dalam kurun jahiliyah itu. Mereka tak mau bergeser apalagi beranjak dari tempat duduknya, malah sekali-kali diselingi menggunting dalam lipatan, menjegal kawan seiring. *Homo homini lupus*, dan kondisi barbarian. Setting kehidupan sosial mereka, pada umumnya menampilkan kekuatan yang mencengkeram atas banyak orang, namun lembek, lemah di bawah cengkeraman dirinya sendiri. Mereka menumpuk dan menghimpun apa saja yang justru menjadi bumerang bagi dirinya, tanpa memperhatikan hak dan kewajiban terhadap sesamanya.

Sedhumuk bathuk harga diri dan kemerdekaan sesama yang mereka rampas, menjelma menjadi anak panah yang dekat mengarah ke jantungnya. *Senyari bumi* yang ia curi dari kepemilikan orang lain adalah api yang siap menjilat dari alas kakinya. Mereka takut mengangkat

badannya dari kursi, karena setiap benih, dan noktah kezaliman maupun kekejaman akan menjadi jari jemari malaikat pencabut nyawanya.

Jika digeneralisir, mayoritas bangsa Arab waktu itu tak mau yang menjadi *Pendito Ratu*. Sebab *Pendito Ratu* adalah sosok yang sanggup berkata, bukan hanya kepada orang lain, tapi terutama kepada dirinya sendiri. Sejak awal kehidupannya, ia sudah bersiap diri untuk tidak punya apa-apa. Demikian juga seorang pemimpin – di tingkat apapun – sejak awal kepemimpinannya telah bersedia untuk tidak berkuasa. Karena pemimpin yang baik adalah yang paling memiliki penguasaan diri untuk dipimpin.

Nabi Muhammad dan para sahabatnya, ketika menerima perintah dari Allah untuk hijrah ke Madinah, mereka tidak memikirkan bagaimana hidup dan nasib keluarganya di tempat yang baru. Apakah nanti akan mendapatkan apa, dan jaminan kehidupan yang kalau tidak lebih baik, paling tidak sama dengan sebelumnya. Namun bagi Nabi dan para sahabat, *nothing to loose*. Tak khawatir sedikitpun akan kehilangan apa-apa. Sebab, jangankan harta benda, simpanan uang, seribu hewan gembala, tanah dan perhiasaan berharga. Sedangkan dirinya sendiri pun sudah tidak dimilikinya, sebab telah diberikan dan dibeli oleh Allah. *Inna Allaha isytara min al-mu'minina anfusahum wa amwalahum ...* Dan itulah landasan hijrah sebagaimana juga digambarkan oleh nabi dalam hadisnya dengan indah tentang keikhlasan, *Innama al-'amalu bi al-niyyat wa innama likulli imrin ma nawa*. Di dalamnya terdap motivasi, idealisme, dan obesesi pengorbanan puncak guna meraih ridha ilahi.

Khatimah

Dengan momentum Tahun Baru Hijriyah 1427 kali ini moga mampu memberi spirit yang menggedor kesadaran kita, guna mengisi kalbu dan mengasah reformasi sosial spiritual dalam jiwa kita, sehingga mampu melangkah dalam hidup ini menjadi lebih tegap, optimis,

dinamis dan produktif dari hari-hari sebelumnya. Dan yang tidak kalah pentingnya, peringatan tahun baru hijrah ini menjadi *starting point* bagi bangsa kita yang sedang melakukan reformasi nasional, untuk meluruskan arah dan proses reformasi total menuju Indonesia bersatu, dan bersatu untuk membangun bangsa dari keterpurukan dan krisis multi dimensi ini. Karena hakekat hijrah adalah tranformasi dan reformasi sosial dan spiritual guna mampu melakukan yang terbaik, dalam kehidupan personal maupun komunal. Semoga, *Amiin ya Mujiba al-Saiilin.*

Daftar Pustaka

Ali, Ameer, *The Spirit of Islam, a History of the Evolution and Ideals of Islam*, (New York: Humanities Press, Cet I, 1994)

Al-Shallabi, Ali Muhammad, *Al-Sirah al-Nabawiyah, 'Ard wa Waqa'I wa Tahlil Ahdats Durus wa 'Ibar*, Jld II, (Iskandariyah Mesir: Dar al-Iman, 1425)

al-Syarqawi, Muhammad Abdullah, *Buhuth fi Muqaranah al-Adyan*, (Kairo Mesir: Dar al-fikr al-Arabi, 1998)

Baqi, Muhammad Fuad Abd., *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Qur'an al-Adhim*, (Beirut: Dar el Fikr, 1989)

Choudhury, Golam W., *The Prophet Muhammad, His Life and Eternal Message*, (Kuala Lumpur: WHS Publications Sdn Bhd, 1993)

Ghalwash, Ahmad A., *The Religion of Islam*, Vol I, (Kairo, 1940)

Hart, Michael H., *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, (Terjemahan Mahbub Junaidi), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1993)

Hasan, Hasan Ibrahim, *Tarikh al-Islam*, Jilid I, (Kairo: Maktabah Nahdah al-Mishriyyah, 1979)

Haykal, Muhammad Husayn, *The Life of Muhammad*, translated by Ismail Ragi Al-Faruqi, North Amarican Truth Publications, 1976, h. 163

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Islam* (terjemahan Dr. Mulyadhi Kartanegara), (Jakarta: Paramadina, 1999)

Jairazbhoy, Al-Hajj Qassim Ali, *Muhammad, A Mercy to All the Nations*, (New Delhi, India: Goodword Books, 2001), h. 98-99

Khan, Muhammad Zaffrullah, *Muhammad Seal of the prophet*, (London: Routledge & Keagan Paul, 1980)

Mas'ud, Jamal Abdul Hadi Muhammad, *Sirah Khatam al-Mursalin Muhammad mundzu al-milad wa hatta al-mamat*, (Mesir: Dar al-Salam, 1427)

Mubarak, Safwat Hamed, *Madkhal li dirasah Muqaranat Al- Adyan*, cet 4, (Kairo Mesir: Marktabah ak-Fakhr al-Jadidah, tt)

Pulungan, J. Suyuthi, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996)

Watt, W. Montgomery, *Muhammad; Prophet and Statesman*, (London: Oxford University, 1961)

13 SIR MUHAMMAD IQBAL: Esensi Filsafat Ego dalam *Asrar-i Khudi*

Sujiat Zubaidi

Pendahuluan

Dalam buku catatan itu, ditemukan tergeletak di antara kertas-kertas Muhammad Iqbal. Menurut buku itu, Iqbal mulai menuliskannya pada tanggal 27 April 1910. Sang penyair sendiri memberikan judul *Stray Reflections* (Refleksi-refleksi Sekilas) untuk buku catatan ini. Buku ini berisi catatan-catatan lepas yang didasarkan pada kesan-kesannya terhadap buku-buku yang dibacanya saat itu, pikiran-pikiran dan pelbagai perasaannya mengenai sejumlah kejadian yang berlangsung di sekitarnya, dan kenangan pada masa mahasiswa.

Karya ini merupakan kompilasi penting Iqbal yang pertama sepulangnya dari Eropa, sekaligus sebagai awal dari uraian dari tema-tema yang akan dibahasnya pada karya-karya berikutnya, yang mencerminkan karakteristik filsafat Iqbal, dan sekaligus melambungkan namanya, sebagai seorang filsuf penyair dari Sialkot. Meski pendek, namun dituturkan dalam diksi yang memikat merona dan bahasa yang singkat memesona. Misalnya, *Akal merupakan upaya alam untuk melakukan kritik diri; Keabadian pribadi bukanlah suatu keadaan, namun ia suatu proses; Kepribadian sebagai milik manusia paling berharga yang*

harus dilihat sebagai kebaikan puncak. Ia harus dipakai sebagai standar penlai setiap tindakan kita. Dan, sebagaimana disebut oleh Dr. Taseer[1], bahwa tema sentral filsafat Iqbal adalah manusia. Maka, wajar jika kita temukan *masterpiece* puisinya yang imperatif dan progresif;

On this road, halt is out of place
A Static condition means death
Those on the move have gone ahead
Those who tarried – even a while – got crushed
(Berhenti, tak ada tempat di jalan ini
Sikap lamban, berarti mati
Mereka yang bergerak, merekalah yang maju ke depan
Mereka yang menunggu – sejenak sekalipun – pasti tergilas)

Biografi intelektual

Di rumah yang putih bersih itu, lahir seorang anak, yang oleh ibunya diberi nama Muhammad Iqbal. Dituturkan, bahwa ayahnya sebelum kelahirannya, bermimpi melihat burung dara putih cemerlang sedang terbang kemudian jatuh dan tinggal di kamarnya. Mimpi itu diinterpretasikan, bahwa ia akan dikaruniai seorang anak yang terkenal.

Iqbal lahir di Sialkot pada 9 November 1877[2]. Sialkot merupakan perbatasan Punjab, hanya beberapa mil dari wilayah Jammu dan Kashmir, yang kini dipersengketakan oleh India dan Pakistan. Ia

---

[1]M.D. Taseer, *Iqbal The Universal Poet,* (Lahore, Pakistan: Munib Publication, 1977), h. 48

[2]Terdapat kesimpangsiuran yang amat sangat, seputar tanggal kelahiran Iqbal yang pasti. Sementara itu, tahun-tahun 1873 dan 1876 juga kerap dikutip sebagai tahun kelahiran Iqbal. Setelah meneliti masalah kesimpangsiuran ini secara mendalam, S.A. Vahid, sarjana Pakistan yang dipandang paling otoritatif penguasaannya mengenai Iqbal, telah menetapkan bahwa tahun 1877 merupakan tahun kelahiran Iqbal yang paling masuk akal. Untuk lebih jelasnya, lihat S.A. Vahid dalam *Date of Iqbal's Birth, (Karachi: Iqbal Review*, 1966), h. 27.

memulai pendidikannya pada masa kanak-kanak pada ayahnya, Nur Muhammad yang dikenal sebagai ulama terkemuka.

Selanjutnya, pada tahun 1895 ia menyelesaikan studinya di Scotch Mission College, Sialkot, dan langsung ia pergi ke Lahore untuk melanjutkan di Government College, lembaga pendidikan tinggi yang dianggap sebagai yang terbaik di anak benua itu. Subjek yang ditekuninya di antaranya adalah sastra dan filsafat Arab dan Inggris. Ia berhasil lulus dengan prediket *Cumlaude* dan mendapat beasiswa untuk melanjutkan program magister dalam bidang filsafat.

Pengaruh paling besar terhadap perkembangan intelektual Iqbal selama di Government College berasal dari Sir Thomas Arnold, seorang orientalis terkemuka dalam filsafat modern.[3] Iqbal mendapatkan sosok guru yang patut dicintai, yang memadukan dalam dirinya pengetahuan luas tentang filsafat Barat dan pengertian mendalam atas kebudayaan Islam dan kesusasteraan Arab. Perpaduan antara Barat dan Timur inilah yang sangat membantu Iqbal selanjutnya.

Meski ia berhasil meraih gelar master dalam filsafat dan mulai memberikan kuliah, namun ia menyadari keterbatasan kehidupan akademik dan posisinya sebagai pegawai pemerintah telah mencampakkan bakatnya di bidang kedokteran, sebagaimana cita-cita awalnya. Pada masa itu, ia menulis puisi bergaya tradisional tentang alam dan cinta dalam lirik khas Urdu.[4] Namun, sekali lagi, di Universitas tersebut, Iqbal justru merasakan telah kehilangan seluruh tanda kebesaran pemikiran Islam yang dapat memberikan ilham tentang harapan masa depan. Buku-buku tentang Islam yang tersedia pada umumnya mengecilkan dan terkadang malah mendiskreditkan

---

[3]Javid Iqbal, et. al, *Sisi Manusiawi Iqbal* (terjemah Nurul Agustina dkk), (Bandung: Mizan, 1992), Cet. I, h. 26.

[4]Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A School Analysis* (London: Victor Gollancz, 1946), h. 10.

Islam. Berdasarkan latar belakang inilah, Iqbal tampil sebagai pembawa semangat baru, dan menyalakan "lampu khudi" (kedirian dan ego), di mana ia mengibarkan panji-panji pemberontakannya.[5]

Berkat dorongan Sir Thomas Arnold, Iqbal berangkat ke Inggris, untuk melanjutkan studi di Trinity College, Cambridge University di bawah bimbingan Prof. Mc. Taggart dan James Ward. Melalui keduanya, Iqbal lebih mengenal empirisisme Inggris, rasionalisme Jerman, Spinoza Belanda, panteisme, doktrin Neitzsche, lembaga dan politik Eropa serta konsep-konsep dan tradisi hukumnya. Itu sebabnya secara intens, ia menemui para ilmuwan dan mengadakan pelbagai diskursus tentang persoalan-persoalan ilmu pengetahuan dan filsafat. Dalam kematangan dan kedalaman penguasaan tentang filsafat, Iqbal mengajukan disertasi berjudul *The Development of Metaphysics in Persia* pada November 1907 di bawah bimbingan F. Hommel.[6] Disertasi ini merupakan karya filsafat di mana kemampuan Iqbal dalam meneliti dan penguasaannya dalam filsafat diakui orang untuk pertama kalinya.[7]

Setelah ia kembali ke tanah airnya, Iqbal muncul sebagai figur patriot muslim India yang selalu menyuarakan kebebasan berekspresi yang bertanggung jawab dengan karakter progresifnya sehingga mampu memacu potensi diri. Pesan-pesan Iqbal terungkap secara gamblang dengan dipublikasikannya *Secret of the Self (Asrar-Khudi)* pada tahun 1915. Ia banyak mengkritik para penyair dan sufi dan menyerang mistik Islam sebagai kuno dan melemahkan.[8] Salah satu

---

[5]Khamaeni, Sayyid Ali, Iqbal, Filsuf, Penyaiar Kebangkitan Dunia Islam dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3 vol. 1, 1989, h. 73

[6]Djohan Effendi dan Abdul Hadi W.M, (ed), *Iqbal Pemikir Sosial Islam dan Sajak-sajaknya* (Jakarta: Pantja Simpati, 1986), h. vii

[7]Abdul Wahhab Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, terj. Ahmad Rofi' Usman (Bandung: Pustaka, 1985), Cet. I, h. 23.

[8]Memang, kerap sekali Iqbal mengkritisi bahkan mengecam sufi mistik yang banyak mengedepankan intiusi dan kurang memberdayakan rasio, sehingga menyebabkan kejumudan berpikir dan menalar. Lihat Hassan Hanafi dalam, *Hiwar al-Ajyal* (Kairo: Dar Quba' li al-tiba'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', 1998), cet. II, h. 146.

syairnya dalam bahasa Punjabi dinyatakan: "Aku adalah orang Pathan, yang dapat menaklukkan seluruh tentara dalam peperangan. Namun, sejak mengikuti Ragnath (yang percaya tentang iluminasi Tuhan), aku tak mampu menghancurkan sehelai jerami sekali pun". Itu sebabnya ia menentang fatalisme, dan setuju dengan pandangan Ibn Khaldun, bahwa hidup adalah gerak yang terus menerus dalam waktu, sebagai gerak kreatif, impresif dan dinamis.

Pada tahun 1922, Iqbal menerima gelar Sir dari pemerintah Inggris. Meski pada awalnya, ia menolak untuk menerima gelar itu, namun karena dorongan kawan dekatnya, Mirza Jalaluddin, gelar itu diterimanya, dengan syarat, gurunya, Mir Hasan, juga diberi gelar serupa dan gelar *Syams al-Ulama*.[9] Gelar itu, tidak ada pengaruh dan dampak yang ditimbulkannya. Iqbal tetap menghembuskan kehidupan, kekuatan, perjuangan, etos kerja dan seruan terhadap kebebasan dan penentangan terhadap para tiran.[10] Dan secara khusus, ia memberi semangat kepada kaum muslimin untuk menghadapi kehidupan ini dengan penuh harapan, optimisme, keteguhan dan perjuangan.

Asosiasi Muslim Madras, India Selatan, pada tahun 1928 mengundang Iqbal ntuk memberikan serangkaian kuliah, yang kemudian materi kuliah tersebut dihimpun dalam sebuah buku berjudul: "*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*".[11] Karya ini merupakan salah satu karya filsafatnya yang terpenting. Sorotan utama dalam buku ini terutama adalah terjadinya stagnasi pemikiran Islam selama hamper 500 tahun yang dinilai penyebabnya adalah

---

[9] Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), Cet II, h. 183

[10] Zaky al-Milad, M*in al-Turats ila al-ijtihad, Al-Fikr alIslami wa Qadhaya al-islah wa al-tajdid* (Maroko: Al-Markaz al-Tsaqafy, 2004), Cet I, h. 214

[11] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University, 1954), h. 134.

pengaruh filsafat Plato yang menegasikan eksistnsi individu dengan konsep idealismenya dan memandang rendah ilmu yang diperoleh melalui panca indera.

Anotasi karya-karyanya

Di sini penulis akan mengulas beberapa karya penting Iqbal yang berkaitan dengan percik pemikirannya tentang filsafat ego (*khudi*).

a. *Asrar-i Khudi* (Rahasia Diri). Merupakan buku puisi Iqbal mengenai filsafata agama yang pertama. Sejauh gagasan-gagasan yang diekspresikan dalam buku ini, matsnawi adalah sesuatu yang sama sekali belum pernah ada pendahulunya, baik dalam khazanah kesusasteraan Timur maupun Barat. Menurut R.A. Nicholson, yang menerjemahkan karya ini, pada 1920, pada permulaannya yang pertama, *Asrar-i Khudi* serta merta berhasil merebut perhatian kaum muda di India. Iqbal lebih memilih bentuk klasik *matsnawi*, yaitu kuplet berirama, berdasarkan pada mimpinya, bahwa Jalaluddin Rumi – sufi besar abad ketiga belas – hadir di hadapan Iqbal dan mendesaknya untuk menuliskan karyanya. Rumi, adalah penulis mistik-filosofis Persia terbasar dengan bukuna *Matsnawi-yi Ma'nawi*. Pemikiran dan inspirasinya sangat mempengaruhi Iqbal di sepanjang hidupnya, dan sesungguhnya Iqbal menganggap Rumi sebagai guru spiritualnya.

Terbitnya buku ini, mengundang perbedaan pendapat di kalangan masyarakat. Sebagian ada yang mengagumi dan memujinya. Dan sebagian lagi mencela dan menolaknya. Misalnya, sebagian kaum sufi menyikapinya dengan penolakan, karena terma yang dipakai Iqbal adalah *khudi*, yang menurut mereka berarti egoisme, kekaguman kepada diri sendiri dan kesombongan. Lebih dari itu, di dalam buku yang tertulis dalam bahasa Persia itu, Iqbal mengkitisi dengan tegas dan lugas sikap kaum sufi yang cenderung fatalis, *setback* dan pasif dalam

menyikapi hidup, suatu yang sangat berlawanan dengan spirit filsafat Iqbal tentang *khudi* ini, yang bermakna progresif, aktif dan dinamis optimis.

Secara garis besar, Iqbal menguraikan tema-tema pokok dalam buku tersebut sebagai berikut: 1) Asal mula alam semesta adalah dari kepribadian dan keberlangsungan eksistensinya tergantung dari kemampuan mengendalikan dan memberdayakannya. 2) Hidupnya kepribadian adalah dengan membentuk kehendak dan membangkitkannya. 3) Kepribadian dapat dikendalikan dengan cinta dan dapat melemah dengan meminta pertolongan. 4) Penafian kepribadian, merupakan ajaran yang diptakan oleh colonial untuk melemahkan bangsa Timur/Islam. 5) Pendidikan pribadi mempunyai tiga fase: Ketaatan, pengendalian diri dan perwakilan ilahi. 6) Manajemen waktu dan 7) Kekuatan doa.

b. *Rumuz-i Bekhudi* (Misteri Ketiadaan Diri). Tulisan filosofis terpenting kedua dari Iqbal adalah syair-syair berbahasa Persia yang terbit di bawah judul *Rumuz-i Bekhudi*. Tema-tema utamanya adalah hubungan antar individu, masyarakat, dan umat manusia, hakekat komunitas ideal dan prinsip etika dan sosial berdasarkan ajaran Islam. Jelas sekali bahwa *Rumuz* ditujukan untuk melengkapi doktrin individualitas dalam *Asrar-i Khudi.* Bahkan, kedua buku ini seringkali diterbitkan dalam dwilogi karya monumental Iqbal.

Buku ini dibuka dengan persembahan kepada seluruh kaum muslimin di dunia. Kemudian dikuti dengan pembahasan mengenai hubungan individu dengan masyarakat, yang masing-masing saling mencerminkan diri bergantung pada lainnya. Menurut Iqbal, ego individual, yang terlebih dahulu harus dikokohkan dan dimantapkan, juga harus diintegrasikan ke dalam masyarakat. Melalui persentuhan dengan individu-individu lain,

ego individual dipaksa untuk menerima keterbatasannya, kekebasan berbuatnya dan belajar berendah hati dengan merasakan cinta dan perhatian, empati kepada orang lain.

Dalam sebuah suratnya kepada Ghulam Qadir Girami, Iqbal mengutakan maksudnya untuk menulis puisi matsnawi ketiga yang membahas masa depan umat Islam. Karena ia memandang bahwa *Asrar* dan *Rumuz* sebagai dua bagian dalam satu puisi, untuk menjawab secara rinci pertanyaan yang telah disentuh dalam kedua buku di atas: metode apakah yang kiranya akan menyelamatkan umat Islam dari keruntuhan dan kemunduran?

Di bagian akhir, Iqbal menguraikan, bahwa pokok penting dalam kehidupan masyarakat muslim adalah ka'bah baitullah, yang dibangun oleh dan merupakan pengabdian Nabi Ibrahim. Tujuan bersama yang ingin dicapai adalah menjaga dan memberdayakan iman keesaan. Masyarakat muslim harus senantiasa dijaga dengan mempertahankan keteraturan di dunia, dan keberlangsungan tradisi komunal. Iqbal meringkas isi puisi dan tema keesaannya dengan merujuk kepada surah Al-Ikhlas yang dimulai dengan *Qul huwa Allahu Ahad*.[12] Dan, satu bagian yang mengharukan ditujukan kepada Nabi Muhammad mengakhiri karya puisnya ini.

c. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Membangun Kembali Pemikiran Agama dalam Islam). Buku ini merupakan kumpulan enam kuliah yang disampaikan di Madras Heyderabad pada Desember 1928 – Januari 1929. Iqbal mengemukakan tentang tanggung jawabnya dlam memperbaharui dasar-dasar intelektual filsafat Islam melalui cara yang sesuai dengan iklim intelektual dan spiritual Islam abad modern. Di samping itu,

[12]Javid Iqbal, *op.cit*. h. 146.

Iqbal mengkritisi secara cermat dan radik pemikiran Barat yang sebagian besar materialistik.

Secara garis besar, buku tersebut memuat enam pokok kuliah; 1) Pengetahhuan dan Pengalaman Religius, dengan pembahasan tentang hakikat pengetahuan filosofis yang didasarkan pada akal dan pengetahuan religius yang didasarkan pada iman. 2) Pembuktian Filsafat dan Wahyu tentang Pengalaman Religius, ang menawarkan sebuah kritik terhadap tiga aliran utama filsafat dalam mendekati masalah hakikat puncak kenyataan. 3) Konsepsi tentang makna Tuhan dan Sembahyang, yang menekankan pada Tuhan sebagai Diri atas Ego Tertinggi. 4) Ego Insani Kebebasan dan Keabadiannya. Bagi Iqbal, diri manusia menemukan penyempurnaannya dalam pengalaman batinnya da penegasan dirinya yang aktif. 5) Jiwa Kebudayaan Muslim, yang menjelaskan bahwa jiwa kebudayaan Islam adalah "modern" dalam memandang semesta sebagai entitas dinamis, untuk meraih suatu yang konkret. 6) Prinsip Gerak dalam Islam. Baginya, kelangsungan ijtihad dengan sikap terbuka dlam pemikiran adalah penting jika kita ingin menyaksikan kegemilangan Islam.

d. *Javid Nama* (Kitab Keabadian). Buku ini sering dinilai sebagai *magnum opus* Iqbal. Merupakan sebuah puisi *matsnawi* yang religious filosofis, berisi hampir dua ribu kuplet. Di dalamnya, Iqbal mendemonstrasikan titik tertinggi kekuatan puitiknya dan puncak kematangan kecerdasannya. Di samping merujuk kepada masalah keabadian, judul buku diberikan untuk menunjukkan karya ini dipersembahkan kepada putranya, Javid Iqbal.

Puisi ini menceritakan perjalanan spiritual dari dunia ini menuju ke wilayah langit – bulan, merkurius, venus, mars, yupiter, dan saturnus – dan dari sana melampaui semua ikaatan makhluk-makhluk ciptaan menuju ke hadirat Tuhan. Ilham utama

pasti diambil dari *Mi'raj,* yakni perjalanan Nabi Muhammad ke langit. Guru sufi Ibn Arabi juga menulis pandangannya sendiri mengenai *mi'raj* dalam karya *Al-Futuhat al-Makkiyyah.* Para sarjana modern, mengakui bahwa sumber-sumber ini telah memberi inspirasi besar dan konsep dasar pada buku *Divina Commedia* karya Dante Alighieri.

Dalam hal bentuknya, *Javid Nama* dapat dikatakan sebagai drama bersyair dengan amat mengurangi narasi penghubungnya. Iqbal memberikan nama inisialnya dengan *Zinda Rud* (Aliran yang Hidup), yang berinteraksi secara intens dengan penuntun dan kawannya yang merupakan guru spiritualnya, Jalaluddin Rumi, yang tidak seperti Virgil dalam *Divina Commedia*, yang sanggup menemani sang pengembara di sepanjang perjalanannya.[13] Tidak berlebihan, jika dikatakan bahwa *Javid Nama* dapat disejajarkan dengan *Divina Commedia, Paradise Lost*, dan *Faust* dari Goethe, di samping epik religius dan filosofis lainnya.

Esensi Filsafat Ego (*Khudi)*

Gagasan tentang khudi dalam filsafat Islam modern sepenuhnya milik Iqbal,[14] Dan gagasan tentang khudi ini menurut Sardar Jafri, merupakan sumbangan Iqbal terbesar yang melukiskan manusia sebagai penerus ciptaan Tuhan yang mencoba membuat dunia yang belum sempurna menjadi sempurna.[15] Filsafat Iqbal tentang khudi ini, seperti dikatakan Sayidain, merupakan salah satu konsep dasar filsafatnya serta alas penopang kemenyeluruhan bangunan pemikirannya.

---

[13]Javid Iqbal, et. el, *Sisi Manusiawi Iqbal*, op.cit, h. 156

[14]Parfeen Feroze Hassan, *The Political Philosophy of Iqbal*, (Lahore: Publishers Limited Ltd. 1970), h. 161

[15]Ali Sardar Jafri, *Commemorative Volume*, (New Delhi: All Indian Iqbal Centenary Celebration Committee, 1977), h. 12-13.

Secara harfiah leksikal, *khudi* berarti kedirian (*selfhood*), yang biasa diterjemahkan sebagai ego, pribadi atau individualitas. Akan tetapi kata khudi itu, menurut Abdul Qadir, telah dimaknai oleh Iqbal dengan konotasi yang luas. Iqbal memaparkan filsafat *khudi* dalam kumpulan sajaknya yang berbentuk "matsnawi" dengan judul *Asrar-i Khudi* atau Rahasia Diri. Dalam sajak itu Iqbal secara sistematis logis berusaha mengungkapkan gagasan tentang khudi. Menurutnya, *khudi* merupakan suatu kesatuan yang nyata, dan benar-benar mempunyai arti, yang merupakan pusat dan landasan keseluruhan organisasi kehidupan manusia.

Dalam pandangannya, Iqbal menekankan pentingnya ego dan penegasan dirinya. Ia percaya bahwa moralitas individu dan bangsa sangat ditentukan oleh jawaban yang diberikan atas pertanyaan ini: "Apakah sebenarnya hakikat ego itu"? Penekanan ini dimaksudkan sebagian untuk menyeimbangkan satu kecenderungan tertentu dalam pemikiran dan spiritualitas Timur yang menekankan sudut pandang kesatuan, yang memandang keberadaan diri hanya sebuah bayangan. Inilah, menurut Iqbal, pandangan yang menyebabkan adanya pasifitas fatalistik dalam jiwa muslim dan bangsa Timur lainnya.[16] Hal ini berdampak pada runtuhnya nilai-nilai spiritual, dinamika dan khazanah religi dalam komunitas masyarakat Islam.

Dalam prolog bukunya yang bernada sangat liris ini, Iqbal secara indah mengungkapkan perasaan yang mendorongnya menciptakan sebuah puisi yang dia tujukan untuk menggugah dunia, khususnya kaum muslim, agar dapat berpikir dan bertindak positif. Bagian pokok dari puisi ini, ia gunakan untuk menjelaskan tentang filsafat *khudi*, yang dibumbui dengan kisah-kisah untuk menggarisbawahi yang penting-penting. Asal dan keberlanjutan semua yang ada bermula dari

---

[16]Rodliyah Khuza'i, *Dialog Epistemologi: Mohammad Iqbal dan Charles S. Pierce*, (Bandung: PT. Refika Aditama 2007), Cet. I, h. 101.

Diri, yang dilahirkan oleh terbentuknya hasrat dan maksud serta kehendak untuk mewujudkannya. Bagian akhir dari puisi ini menunjukkan jalan yang harus dilalui oleh setiap ego individual untuk mencapai kesempurnaan diri. Iqbal menegaskan, ada tiga tahap yang mesti dijalani. Pertama, setiap individu harus belajar mematuhi dan secara sabar tunduk kepada kodrat makhluk dan hukum-hukum ilahi, di mana hokum Islam adalah yang paling tnggi. Kedua, ia harus belajar berdisiplin dan mengendalikan diri, melalui ketakutan dan cintanya kepada Tuhan serta ketakbergantungannya kepada dunia. Ketiga, setiap individu menyelesaikan perkembangan dirinya dan mencapai kesempurnaan spiritual.

Bagi Iqbal, yang pantas dinyatakan ada dalam arti yang sebenarna hanyalah yang mampu memperlihatkan eksistensi *khudi* dalam dirinya, serta mampu menyatakan: "Inilah aku". Makanya, dalam *Asrar-i Khudi*, ia menggambarkan makna proses evolusi menuju suatu pencpaian tingkat individualitas yang lebih kaya. Dikatakannya bahwa kehidupan alam semesta berkembang dari kekuatan *khudi*. Karena itu, kehidupan mestilah diukur dari kekuatan ini. Bila setetes air meresapi ajaran khudi, wujudnya akan menjelma menjadi permata berharga yang mampu mencipta gerak yang mengguncang. Begitu pula padang rumput akan membuka kekayaan taman, keteguhan bumi dan menyemai produktivitas yang tinggi. Pendek kata, bila kehidupan berhasil menghimpun kekuatan khudi, sungai kehidupan akan menjelma menjadi lautan nan luas.

Lantaran kehidupan alam semesta lahir dari kekuatan khudi
Kehidupan ini diukur dari kekuatan ini
Bila setetes air menyimak kekuatan makna khudi
Wujudnya yang tak berharga menjelma menjadi mutiara
Seperti rerumputan menemukan sarana pertumbuhan dalam dirinya
Cita-citanya 'kan membelah dada taman sari

Karena bumi teguh berdiri dengan kekuatan sendiri
Bila kehidupan memnghimpun kekuatan dari khudi
Sungai kehidupan 'kan meluas bagai samudera lepas
(*Asrar-i Khudi*)

Ungkapan Iqbal tersebut, menurut Feroze Hassan, dengan jelas mengemukakan bahwa esensi khudi adalah kekuatan. Keteguhan dan kepastian adalah kebajikan yang bekerja aktif ke arah pembaruan, perubahan dan penciptaan. Hal ini merupakan pelajaran dalam gerak, keberhasilan dan kemenangan. Iqbal senantiasa meneriakkan slogan "bergeraklah!" sebab kenikmatan hidup direngkuh dengan gerak dan kerja keras. Ketika air mengalir, ia akan menjadi jernih, dan jika berhenti, ia menjadi keruh. Bukankah bijih emas yang belum diolah sama dengan debu di tempatnya. Maka, ketika orang bergerak, bekerja dan berjuang meneguhkan diri, ego dan individualitasnya, dia akan mulia seperti bernilainya emas.

Bagi Iqbal, keberhentian adalah lonceng kematian, baik jasmani maupun rohani. Sedangkan perubahan tidak akan datang dengan sendirinya. Ia menuntut desakan dari dalam dan keinginan positif untuk menciptakan takdir-takdir baru. Karena itu, prakarsa untuk mengembangkan khudi harus datang dari individu masing-masing. Pengembangan *khudi* bermakna memberdayakan etos kerja secara aktif dan kreatif. Etos adalah karakter dan sikap dasar manusia terhadap diri dan dunianya. Ia merupakan aspek evaluatif yang memberi penilaian atas berharga dan bernilainya sesuatu. Sejauh dihubungkan dengan persoalan "kerja", ia memberikan landasan motivasi dan arti apakah kerja itu dilihat sebagai beban, atau bermakna secara eksistensial sebagai imperative kemanusiaan dan jangkar jati diri.

Iqbal percaya, bahwa gagasan untuk berkerja semata tidaklah memberikan momentum gerak maju pada manusia. Perbuatan dan kerja konkret yang membentuk esensi dan bobot kehidupan. Al-

Quran, kata Iqbal, adalah kitab yang lebih mengutamakan kerja dari pada gagasan/ide. Khudi, bukanlah anugerah alam, ia dibentuk melalui usha kreatif dan kerja keras yang simultan dan berkesinambungan dengan disiplin yang tidak kenal lelah, dengan keteguhan watak dan kepribadian. Dalam *Asrar-i Khudi*, berulang kali Iqbal menyebutkan, karakteristik khusus tentang pikiran (*mind*), pemikiran (*thought*), watak (*character*) yang sangat esensial bagi pertumbuhan dan perkembangan khudi. Kualitas yang memperkokoh *khudi* adalah cinta (*'isyq*), *faqr*, keberanian dan kreativitas.

Trilogi *Khudi*: Cipta Karsa Pengukuh Jiwa

Keluhuran dan ketinggian jiwa, kata Iqbal dikukuhkan oleh tiga pilar utama: *Pertama*, cinta (*'isyq)*. Ia merupakan tema universal dalam pencarian puitik dan intelektual. Cinta adalah pengalaman batin manusia yang mungkin merupakan kegandrungan mistik untuk fana dalam naungan Tuhan. Lebih dari itu, cinta adalah kecenderungan yang memunculkan benda-benda dan pikiran-pikiran yang indah di dunia ini. Iqbal sendiri menjelaskan dengan kata-katanya seperti ia tulis dalam suratnya kepada Nicholson, "Perkataan (cinta) ini dipergunakan dalam arti yang sangat luas dan di maksudkan sebagai suatu hasrat untuk berbaur dan menyerah. Bentuk tertingginya adalah penciptaan nilai-nilai dan cita-cita. Cinta mengidividualisasikan sang *'asyiq* yang mencintai dan sang *ma'syuq* yang dicintai."[17] Jelas, dalam pandangan Iqbal cinta adalah kekuatan yang membuat pribadi makin semarak dan makin kokoh. Cinta yang memanusiakan manusia dan mengangkatnya ke ketinggian sejati.

Titik cinta itu bernama *Khudi*
Ia adalah pancaran dian kehidupan

[17]R.A. Nicholson, pangantar buku *The Secret of the Self*, (Lahore: Farhan Publishers, 1977), h. xxv.

Cinta membuatnya lebih abadi, lebih segar, lebih memijar
Cintalah yang mengangkat insane menggapai kebesaran hakiki
Wujudku ialah patung yang terbengkalai
Cinta telah mengukirku hingga selesai
Aku pun menjelma menjadi manusia sejati (Asrar-i Khudi)

Bagi Iqbal, kata Feroze, cinta adalah fenomena kreatif yang melahirkan intensitas kesadaran yang mengamankan keabadian manusia. Ia memadatkan emosi dan membantu mewujudkan ambisi dan obsesi kehidupan yang memberdayakan. Ia membuat manusia untuk mampu bergerak maju dan berbuat secara optimal.[18]

Kedua, adalah *faqr*. Merupakan kualitas kedua, yang menurut Iqbal akan memperkaya khudi. Menurut filosofi Iqbal, faqr benar-benar merupakan kondisi positif. Seorang faqr bukan hanya tidak acuh terhadap perubahan dunia, namun ia seorang yang berkemauan keras, yang mempunyai pandangan moral dalam kehidupan sosial sekelilingnya, didorong oleh kecintaan cita-cita regenerasi moral dan spiritual umat manusia. Untuk cita-cita ini, ia siap sedia mengorbankan dirinya. Memang, Iqbal membawa suatu perubahan banyak yang mengagumkan dan berusaha menanamkan terhadap perkataan ini sebagai ciri-ciri yang selaras dengan adicita Islam

Nyata sekali, bahwa ketidakhirauan terhadap hal-hal yang bersifat duniawi tidaklah dimaksudkan untuk lari meninggalkan kehidupan. Seorang *faqir* dalam filsafat Iqbal, bukanlah fakir menurut sufi yang hanyut dalam pencarian mistik dan memarginalkan dirinya dari pergaulan dan kehidupan, hidup menyepi dalam kontemplasi. Namun, ia merupakan kekuatan maknawi yang berada di balik segala tindak kebaikan. Menurut Vahid, *faqr* menunjuk pada sikap batin yang membuat seorang mampu berjuang untuk suatu tujuan, menolak

[18]Feroze Hassan, *Ibid*, h. 162.

dengan besar hati semua kesenangan dan semua ganjaran kecuali untuk mencapai tujuan yang sarat nilai. Iqbal memberi gambaran nyata[19]:

> Meski kau miskin dan merana, diliputi bencana
> Janganlah terima rotimu sehari dari karunia orang lain
> Janganlah cari gelombang air dari sumber matahari
> Berdoalah kepada Allah supaya kau berani
> Berjuanglah dengan nasibmu dan jangan kau nodai agamamu
> Berbahagialah orang yang meski dahaga oleh terik mentari
> Tidak minta kepada Khidzr akan piala air minuman

Ketiga, Keberanian dan Kreativitas. Unsur ketiga ini merupakan kualitas yang secara universal diakui sebagai pilar yang sah untuk mengukur karakter manusia. Ia merupakan kondisi yang diperlukan manusia dalam menghadapi kondisi hidupnya. Sejarah manusia adalah sejarah pasang surut keberanian untuk mempertahankan nilai-nilai kebenaran dan keadilan. Tanpa keberanian, baik fisik maupun moral, tidak mungkin seorang manusia akan mencapai suatu yang benar-benar penting dan bernilai di dunia ini. Semua kemajuan, dicapai dengan keberanian menghadapi tantangan dan ujian kehidupan. Hanya yang lemah lah yang takluk pada rintangan. Sedangkan bagi si pemberani, rintangan hanya merupakan sarana pengambangan watak dan penjelmaan nilai-nilai kebajikan yang masih terpendam.

Singa dan elang merupakan personifikasi dua jenis hewan yang dipakai oleh Iqbal untuk melukiskan sifat dan sikap sang pemberani. Namun, perlu dicatat, bahwa keberanian tidak sama dengan demonstrasi dan unjuk kekuatan, kesombongan dan keunggulan. Bagi Iqbal, prinsip hidup singa, tidak berlagak sok bebas dan sombong. Prinsip hidup sang pemberani menurutnya, justru senantiasa tegak men-

[19]Abdul Wahhab Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, op.cit., h. 72.

junjung kebenaran di segala keadaan. Dinyakatakan dalam *Asrar-i Khudi*: "*Biarkan cinta membakar sikap ragu dan mundur maju. Janganlah tundukkan diri kecuali pada Tuhan, Kelak kau 'kan menjadi singa*".

Maka, dengan diperkuat oleh cinta, *faqr* dan keberanian, khudi menjelma menjadi kekuatan yang dahsyat, tetapi semua tindakannya mesti bersifat kreatif. Karena, tanpa kreativitas dan orisinalitas dalam tindakan, yang ada hanyalah reproduksi dan duplikasi, sehingga tanpa makna dan nilai. Kreativitas adalah sifat ilahi dan karena itu, manusia diharap mampu menghiasi dan meneladani akhlak ilahi dengan jalan mengembangkan sikap kreatif.[20] Pada intinya bias dikatakan, filsafat khudi mengandung pesan untuk berbuat secara kreatif dalam rangka ikut melakukan proses evaluasi raksasa yang berjalan di dunia. Dan itu harus bertumpu pada cinta, *faqr* dan keberanian. Wajar, jika Iqbal demikian getol dan gigih menyuarakan perubahan menuju pada kemajuan, baik dalam cara pikir, sikap dan budaya. Ia meneriakkan: "*There is no such thing as finality in philosophical thinking, as a khowledge advances and fresh avenues of thought are opened.*

Penutup

Iqbal, merupakan filsuf penyair berbakat nan kreatif. Meski, banyak pihak yang tidak setuju dengan sebutan filsuf, karena pemikiran filsafatnya belum sebanding dengan pemikiran filsuf kenamaan lainnya, namun paling tidak, seorang Iqbal telah meletakkan pilar-pilar pengenalan diri secara radik dan menyejarah. Pada mulanya, ia menuliskannya melalui serangkaian refleksi dan kata-kata singkat dalam diwan-diwannya yang terserak di pelbagai tulisannya.

Meski pada awalnya, merupakan refleksi dan pemikiran yang agak sulit dipahami, namun paling tidak tulisan tersebut memungkin-

[20]Djohan Effendi, Adam dan Insan Kamil dalam Pandangan Iqbal dalam *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Grafiti Press, 1987) Cet. II, h. 23

kan bagi kita untuk melihat gairah, spirit, kekayaan dan produktivitas pikiran Iqbal. Apalagi, dalam *Asrar-i Khudi* dan *Rumuz-i Bekhudi*, terlihat jelas, betapa gaya dan selingkung bahasa yang digunakannya sederhana, langsung dan memikat, bahkan kadang-kadang keterusterangnnya mengejutkan. Ia biasanya, menyatakan pikiran-pikirannya dengan kalimat pendek, namun menyiratkan ketangkasan seorang penyair yang berusaha keras untuk mengkomunikasikan kekayaan makna dalam sedikit kata.

Tak heran, jika sering dilangsungkan peringatan hari menginggalnya sang penyair ini. Peringatan itu selalu dirayakan orang dan pesan-pesannya selal dikenang. Bahkan, sejak berdirinya Negara Pakistan, yang pada hakikatnya adalah hasil imajinasinya, meski pada permulaannya banyak dicemooh orang dan dikatakan sebagai suatu yang utopis belaka. Meski demikian, Iqbal sendiri tidak mau untuk dikultuskan dan didewakan. Karena, apa yang dilakukannya tidak lebih dari upaya menyuarakan nurani dan gelora batinnya untuk ikut memberi kontribusi kepada dunia, terutama kaum muslim untuk bangkit dari kejumudan dan kemunduran.[]

Daftar Pustaka

al-Milad, Zaky, *Min al-Turats ila al-ijtihad, Al-Fikr alIslami wa Qadhaya al-islah wa al-tajdid* (Maroko: Al-Markaz al-Tsaqafy, 2004), Cet I

Azzam, Abdul Wahhab, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, terj. Ahmad Rofi' Usman (Bandung: Pustaka, 1985), Cet. I

Effendi, Djohan dan Abdul Hadi W.M, (ed), *Iqbal Pemikir Sosial Islam dan Sajak-sajaknya* (Jakarta: Pantja Simpati, 1986)

————, Adam dan Insan Kamil dalam Pandangan Iqbal dalam *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Grafiti Press, 1987) Cet. II

Hanafi, Hassan, *Hiwar al-Ajyal* (Kairo: Dar Quba' li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1998), cet. II

Hassan, Parfeen Feroze, *The Political Philosophy of Iqbal,* (Lahore: Publishers Limited Ltd. 1970)

Iqbal, Javid, et. al, *Sisi Manusiawi Iqbal* (terjemah Nurul Agustina dkk), (Bandung: Mizan, 1992), Cet. I

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University, 1954)

Khamaeni, Sayyid Ali, Iqbal, Filsuf, Penyair Kebangkitan Dunia Islam dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3 vol. 1, 1989

Khuza'I, Rodliyah, *Dialog Epistemologi: Mohammad Iqbal dan Charles S. Pierce*, (Bandung: PT. Refika Aditama 2007), Cet. I

Nasution, Hasyimsah, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), Cet II

Nicholson, R.A., pangantar buku *The Secret of the Self*, (Lahore: Farhan Publishers, 1977)

Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India: A School Analysis* (London: Victor Gollancz, 1946)

Taseer, M.D., *Iqbal The Universal Poet,* Munib Publication Lahore, Pakistan, 1977

Vahid, S.A., dalam *Date of Iqbal's Birth, (Karachi: Iqbal Review*, 1966)

14

ANTARA TEODISI DAN MONOTEISME: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi

Sujiat Zubaidi

Pendahuluan

Salah satu kesulitan yang berkaitan dengan persoalan keadilan Tuhan adalah memahami keterkaitannya dengan adanya kejahatan di dunia.[1] Pembahasan ini terasa sulit, karena ia memang bukan persoalan ilmiah yang dapat dijawab melalui eksperimen dan observasi, tidak juga masuk dalam wilayah praksis yang dapat diselesaikan dengan tindakan riil. Ia lebih merupakan problem filosofis yang menghendaki sejumlah argumen dan dalil pemikiran yang dapat menjelaskannya secara proporsional. Memang, persoalan ini demikian mendasar, sehingga hampir semua ajaran yang bersifat keagamaan (teologis) maupun kefilsafatan merasa perlu memberikan tanggapan dengan cara

[1]Muthahhari membagi ragam kesulitan yang berkaitan dengan persoalan keadilan Tuhan ini menjadi empat pokok bahasan: 1. *al-Tarjihat* (pembedaan), 2. *Al-Fana wa al-'Adam* (fana dan ketiadaan), 3. *Al-Qillah wa al-Naqs* (kekurangan dan cacat), serta 4. *Al-Afat* (bencana). Tiga tema yang terakhir ini dibahas dan dianalisis di bawah satu tema yang ia sebut dengan *al-Syurur* (kejahatan). Lihat Murtadha Muthahhari, *Al-Adl al-Ilahi,* (Beirut Libanon: Al-Dar al- Islamiyah,1997), Cet. III, h. 157.

dan metodenya masing-masing.

Jika ditilik dalam perspektif Islam, persoalan kejahatan telah menyita pemikiran para filsuf muslim, seperti al-Kindi, Ibnu Sina dan Mulla Shadra, serta kaum teolog lainnya, khususnya Mu'tazilah. Sementara itu, di Barat, akar sejarah perdebatan tentang *theodicy* ini setidaknya berasal dari para Epicurean, meski kerjanya yang tak terhitung sebenarnya telah dilakukan oleh kaum teolog dan beberapa filsuf lainnya.[2]

Secara umum, akar permasalahan ini, baik di dunia Islam maupun Kristen, berkisar pada tiga hal: *Pertama,* apakah hakikat kejahatan itu? Apakah yang disebut kebaikan dan kejahatan tersebut merupakan persoalan eksistensial atau non-eksistensial? *Kedua,* antara kebaikan dan kejahatan tersebut dapat dipilah atau tidak? Jika tidak, disebut apakah segala yang terjadi di semesta ini, semuanya baik atau semuanya jahat? Jika dapat dipilah, bagaimana posisi di antara keduanya? Kebaikan lebih kuat dibanding kejahatan, atau kejahatan lebih kuat dari pada kebaikan, atau keduanya seimbang? *Ketiga,* Apakah kejahatan benar-benar kejahatan murni atau masih mengandung unsur kebaikan? Mungkinkah suatu kejahatan sebenarnya merupakan pengantar atau sebab bagi kebaikan tertentu? Atau pada setiap kejahatan terkandung suatu unsur kebaikan dan bahwa setiap kejahatan menjadi sebab bagi suatu kebaikan?"[3]

Dari ketiga persoalan tersebut, sebagian filsuf memandang kebaikan dan kejahatan secara dualistik, sebagian mempertentangkan di antara keduanya, dan sebagiannya lagi mencoba membangun pemahaman yang lebih memandang pada wujud (*being*, *existence*) sebagai suatu sistem yang baik dan indah.

---

[2]Leszek Kolakowski, *Religion,* (New York: Oxford University Press, 1982), h. 19.

[3]Murtadha Muthahhari, *Al-'Adl al-Ilahi*, (Beirut Libanon: Al-Dar al-Islamiyah, 1997), Cetakan III, h. 201.

Antara Teodisi dan Monoteisme

Secara etimologi, teodisi berasal dari bahasa Yunani "theos" berarti tuhan dan "dike", artinya keadilan, yang merupakan studi teologis filosofis yang mencoba untuk membenarkan Allah (sebagian besar dalam monoteistik) dan bersifat omni-kebajikan (semua mencintai)[4], kemahatahuan dan kemahakuasaan atas semua makluk-Nya. Dan jika dikaji, ternyata sebagian teolog menggunakan istilah ini sebagai justifikasi atas perilaku Tuhan kepada semua makhluk.

Istilah ini dimunculkan pada tahun 1710 oleh filsuf Jerman Gottfried Leibniz dalam sebuah karya berbahasa Prancis berjudul *Essais sur la Théodicée Bonte de Dieu, la Liberté de l'homme et l'origine du mal* (Teodisi: Esai tentang Kebaikan Tuhan, Kebebasan Manusia dan Keaslian sifat Setan).[5] Tujuan esai ini untuk menunjukkan bahwa kejahatan di dunia tidak bertentangan dengan kebaikan Tuhan, meskipun banyak kejahatan, dunia tetap dalam kondisi paling indah dan menyenangkan.

Sedangkan monoteisme (berasal dari kata Yunani *monon* yang berarti tunggal dan *theos* yang berarti Tuhan), adalah kepercayaan yang menyatakan bahwa Tuhan merupakan wujud yang satu/tunggal dan berkuasa penuh atas segala sesuatu. Monoteisme mengambil bentuk teisme, istilah yang mengacu pada keyakinan tentang Tuhan yang 'pribadi', artinya satu Tuhan dengan kepribadian yang khas, dan bukan sekadar suatu kekuatan ilahi saja.

Selain itu, deisme adalah bentuk monoteisme yang meyakini bahwa Tuhan itu ada. Namun demikian, seorang deis menolak gagasan bahwa Tuhan ini ikut campur dalam persoalan dunia. Sifat Tuhan ini

---

[4]Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), Cet. II, h. 1089. Di dalam pengertian teodisi, menyatakan tentang usaha mempertaahankan keyakinan bahwa ciptaan Tuhan di dunia inilah yang terbaik dari semua kondisi dan kemungkinan.

[5]Lorens Bagus, *Ibid*, h. 1089.

hanya dapat dikenal melalui nalar dan pengamatan terhadap alam. Karena itu, seorang deis menolak hal-hal yang gaib dan klaim bahwa suatu agama atau kitab suci memiliki pengenalan akan Tuhan.

Sebagai tolok ukur kebenaran adalah "penyerahan' seseorang secara total kepada Tuhan. Penyerahan diri yang dimaksud adalah menempatkan diri sebagai hamba Tuhan untuk mencari keridhaan-Nya dan tidak lagi hidup untuk kepentingannya sendiri, karena hanya dengan demikian seorang muslim dianggap *kaffah* dalam beragama.

Dalam konteks Islam, tauhîd sering juga dilambangkan dengan angka 0 (nol), yang berarti suatu keadaan di mana seseorang sudah mengikhlaskan diri sepenuhnya kepada Allah, sudah menanggalkan egonya dan seluruh kepentingannya, sehingga dirinya dengan kesadaran hidup secara total merindukan ridha Allah, karena yang ada pada hakikatnya hanyalah wujud-Nya.

Karena Tuhan adalah sempurna, maka sangat logis jika hanya ada satu Tuhan, dan ini merupakan substansi dari pandangan monoteisme, sebagaimana dinyatakan oleh Fazlur Rahman. Keesaan Tuhan dapat dilacak dari kemahakuasaan-Nya dan kemahasempurnaan-Nya dalam menciptakan alam semesta. Berdasarkan keyakinan tentang keesaan Tuhan itu, Rahman berpendapat bahwa substansi ajaran al-Qur'an adalah doktrin monoteisme, sebagaimana disebut dalam banyak ayat al-Qur'an[6].

Meski demikian, problem teologis yang muncul sebagaimana dinyatakan oleh McCloskey, adalah adanya kontradiksi yang memerlukan penegasan bahwa Tuhan sebagai Pencipta Yang Maha Sempurna termasuk pencipta kejahatan.[7] Kontradiksi dimaksud adalah keadaan di mana kita dihadapkan pada keimanan bahwa Tuhan adalah Maha

---

[6]Abd A'la, *Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2009), Cet. I, h. 108

[7]H. J. McCloskey, *God and Evil*, (Netherlands: Martinus Nijhoff, the Hague, 1974), h. 1.

Kuasa, Maha Adil, Maha Mengetahui, namun pada sisi lain, kita menyaksikan beragam kejahatan dalam kehidupan. Keadaan seperti ini, sepintas memang bisa membawa kepada suatu pembenaran pemikiran, dalam bentuk pertanyaan jika Tuhan memang Maha Adil dan Maha Sempurna mengapa dalam ciptaan-Nya masih menunjukkan kekurangsempurnaan seperti adanya bencana alam, penyakit, kemiskinan, kekafiran dan sebagainya.[8] Bukankah hal ini dapat disebut sebagai suatu ambivalensi dan kontradiksi dalam doktrin keimanan?.

Bagi kelompok teisme tradisional, memandang bahwa Tuhan tetap sebagai yang Maha Kuasa, Maha Mengetahui dan Maha Sempurna, meskipun ada kejahatan di dunia. Namun, jika disadari bahwa wujud yang memiliki kebaikan itu pasti akan mengeliminir kejahatan tersebut, dan sejatinya tidak ada batasan bagi wujud yang Maha Kuasa untuk melakukan apa saja, termasuk kejahatan itu sendiri.[9] Itu sebabnya, McCloskey merasa kesulitan untuk mengaitkan hubungan antara problem kejahatan dengan keadilan Tuhan. Bahkan, ia menyebutnya sebagai suatu misteri.

Ia menyatakan: "*If God does not exist, where does good comefrom? If he does exist, where does evil comefrom? If God is the source of good, can he also be the source of evil? Evil exists and God exists. Their coexistence is a mystery.*" (Jika Tuhan tidak ada, dari mana asal kebaikan? Jika Dia benar-benar ada, dari mana asal kejahatan? Jika Tuhan adalah sumber kebaikan, dapatkah Dia juga menjadi sumber kejahatan?...Kejahatan ada dan Tuhan ada. Koeksistensi keduanya adalah suatu misteri).[10]

Dalam tradisi pemikiran Islam, problem kejahatan ini muncul berkaitan dengan pembahasan tentang keadilan Tuhan. Berbagai

---

[8]Laurel C Schneider, *Beyond Monotheism, a Theology of Multiplicity*, (New York: Routledge, 2008), Second Edition, h. 62

[9]Ibrahim al-Badawi, *Ilm Kalam al-Jadid, Nasy'atuhu wa Tatawwuruhu*, (Beirut: Dar al-Ilmi, 2002) Cet. I, h. 88-90

[10]H. J. McCloskey, *God and Evil*, ibid, h. 2.

aliran pemikiran memiliki pandangan dan penafsiran tersendiri sesuai dengan prinsip mereka masing-masing. Namun, mereka berbeda dari para filsuf maupun pemikir Barat yang cenderung mendiskreditkan Tuhan. Bagi para filsuf muslim, apalagi teolog, apapun aliran pemikirannya, orientasi mereka dalam membahas masalah ini adalah justru untuk memelihara kemahasucian (*tanzih*) dan kemahaesaan (*tauhid*) Tuhan.[11]

Jika ditelusuri secara historis, munculnya pemikiran filosofis dalam Islam senantiasa berdasarkan pada prinsip *tauhid.* Asy'ariah misalnya, suatu aliran pemikiran yang banyak diikuti kaum Sunni, tidak mengakui keadilan Tuhan sebagai masalah kepercayaan, sehingga mereka menolak keadilan itu sebagai tolok ukur perbuatan Tuhan.[12] Bagi mereka, penetapan keadilan untuk perbuatan Tuhan itu sama halnya dengan membatasi kehendak-Nya. Bagi kelompok Asy'ariah, makna keadilan tidak memiliki hakikat apapun kecuali bahwa semua yang dilakukan Allah adalah adil. Dengan kata lain, keadilan bukan matrik bagi perbuatan Allah melainkan perbuatan-Nya lah yang menjadi tolok ukur bagi keadilan.[13]

Selain itu, Mu'tazilah dan Syi'ah yang berseberangan dengan Asy'ariah memang menjadikan keadilan Tuhan sebagai prinsip pemikiran. Mereka mempercayai bahwa keadilan ini merupakan dasar bagi perbuatan Tuhan, dalam mengatur alam maupun menegakkan hukum-hukum-Nya. Bagi Mu'tazilah dan Syi'ah, keadilan memiliki hakikatnya sendiri. Sepanjang Allah Maha bijak dan adil, Dia akan melaksanakan perbuatan-Nya berdasarkan kriteria keadilan. Makna

---

[11]Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), 53; Lihat pula, Muthahhari, *Al-Adl al-Ilahiy*, h. 32-34

[12]Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 11-12.

[13]Muthahhari, *Al-Adl al-Ilahiy*, 17-18. Lihat juga Sayyid Mujtaba Musavi Lari, *God and His Attributes: Lessons on Islamic Doctrine,* trans. Hamid Algar, (Potomac: Islamic Education Center, 1989), h. 133-134.

adil bagi Allah, seperti dituturkan oleh Qadhi Abdul Jabbar, bahwa semua perbuatan-Nya bersifat baik; Tuhan tidak akan pernah berbuat jahat atau buruk, dan tidak melupakan apa yang wajib dikerjakannya.[14] Artinya, Tuhan tidak akan berdusta, tidak bersikap zalim, tidak menyiksa anak-anak orang kafir lantaran dosa orang tua mereka, tidak menurunkan mukjizat pada pendusta, dan tidak memberi beban yang tidak dapat dipikul oleh manusia.

Dengan kata lain, bagi Mu'tazilah, adanya kejahatan di dunia ini bukan dari Allah. Allah tidak berbuat buruk karena perbuatan buruk itu timbul hanya dari wujud yang tidak sempurna sedang Dia bersifat Maha Sempurna.[15] Pernyataan bahwa semua perbuatan Tuhan bersifat baik, menurut Mu'tazilah, belum cukup untuk mengekspresikan kemahabaikan-Nya. Atas dasar itu, mereka mengajarkan konsep *al-salah wa al-aslah*, suatu ajaran yang menegaskan bahwa wajib bagi Tuhan memberikan yang baik bahkan yang terbaik bagi manusia. Konskuensinya, kejahatan yang terjadi di dunia bukan dari Tuhan.

Manakala kita melihat suatu kejahatan, bencana alam misalnya, bukan merupakan manifestasi kehendak dan perbuatan-Nya tetapi sebagai akibat dari perbuatan manusia atau dinamika alam itu sendiri ketika tidak sejalan dengan hukum alam (*sunnatullah*) yang melekat pada dirinya.[16] Menurut keyakinan Mu'tazilah, segala sesuatu di alam semesta ini telah diciptakan Allah lengkap dengan dinamika dan

---

[14]Makna wajib bagi perbuatan Tuhan di sini, seperti penuturan Ibnu Rusyd, adalah sebagai perbuatan mesti (*dharuriy*), bukan perbuatan mungkin (*mumkin*). Hal ini disebabkan Allah adalah *wajib al-wujud*, sehingga tidak mungkin jika wujud Allah merupakan wujud yang mesti, sedangkan perbuatan-Nya adalah perbuatan *mumkin.* Dengan demikian, jika adil itu merupakan sifat perbuatan Allah, maka perbuatan adil itu sama seperti wujud-Nya, yakni bersifat niscaya (*dharuriy*). Ibnu Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, (ed.) Sulaiman Dunya, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 119 H.), 83. Lihat 'Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah,* (ed.) 'Abd al-Karim 'Usman, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), 132.

[15]Qadhi Abdul Jabbar, *Ibid*, h. 313

[16]Harun Nasution, Teologi Islam, *Ibid*, h. 54.

hukum "keseimbangan" pada dirinya masing-masing. Setiap persinggungan antara satu dengan yang lain akan memberikan akibat positif atau negatif.

Dengan demikian, pemikiran Mu'tazilah maupun Syiah, sebagaimana Asy'ariyah, tetap berlandaskan tauhid dan bertujuan untuk mensucikan Tuhan. Bagi mereka, keburukan atau kejahatan bukan berasal dari Tuhan Yang Maha Sempurna melainkan implikasi dari dinamika dan interaksinya dengan hukum yang melekat pada sesuatu itu.[17] Jika dikatakan bahwa mati adalah takdir Tuhan, maka artinya mati merupakan salah satu hukum-Nya yang berlaku bagi setiap makhluk hidup.

Dengan kata lain, setiap yang hidup mesti akan mengalami mati. Persoalannya hanya terletak pada masalah sebab dan waktu, yakni sebab apa yang akan mengantarkan suatu makhluk hidup menuju kematiannya. Sebab kematian bisa bersifat eksternal atau internal. Sebab eksternal berkaitan dengan pola interaksi makhluk hidup dengan sesuatu di luar dirinya, sedang sebab internal adalah hukum-hukum yang membatasi kejadiannya, misalnya adalah faktor usia. Jadi, mati pada dataran fenomenalnya hanyalah merupakan akibat dari rangkaian sebab-sebab yang ada.

Teodisi dan Kontradiksi Cara Pandang

Teodisi sebagai pemikiran filosofis yang bersinggungan dengan konsep kejahatan, seperti dikatakan Huston Smith, seperti batu

[17]Bagi Mu'tazilah, manusia adalah punya kekuasaan, punya kemauan penuh dan pencipta perbuatan baik dan buruk yang dilakukannya. Konsep ini merupakan prinsip keadilan Tuhan yang dianut mereka. Berdasarkan pada keadilan Tuhan, Mu'tazilah berpendapat bahwa jika manusia bukanlah pemilik dan pembuat tindakannya sendiri, dan jika perbuatannya ciptaan Tuhan, maka manusia tidak mugkin bertanggung jawab terhadap tindakannya dan dia tidak dapat menerima hukuman atas dosa yang dilakukannya. Lihat, Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh al-Usul al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 215. dan Bandingkan dengan Abu Mansur bin Muhammad al-Baghdadi, *Al-Farq Baina al-Firaq*, (Kairo: Maktabah Ibn Sina, tt), h. 95

karang[18]. Keadilan Tuhan merupakan problem filosofis yang sangat fundamental sehingga setiap sistem yang rasional pada akhirnya akan terbentur dengan resistensi problem epistemologis. Tetapi, hal itu bukan berarti bahwa pemahaman terhadap problem kehidupan tidak dapat dimengerti, karena masalah ini sebenarnya hanya persoalan cara pandang. Ibarat anak kecil yang menjatuhkan mainannya ke sungai, seakan kejadian itu merupakan akhir dunia baginya. Namun, tidak demikian halnya dengan pemahaman sang ayah/ibunya.

Gambaran serupa juga terjadi pada diri seorang agamawan, filsuf, ilmuwan dan orang yang tidak beragama sekalipun ketika memandang pengalaman dan nilai-nilai pada dataran religius eksistensial. Seorang ateis akan mengatakan bahwa kejahatan termasuk persoalan yang bertentangan dengan keadilan Tuhan. Sedangkan kaum politeis, sebagaimana kaum dualis, akan berpendapat bahwa jika ada kejahatan dan kebaikan maka mereka meniscayakan adanya dua sumber wujud/ Tuhan.[19] Artinya, setiap kejahatan dan kebaikan, masing-masing akan berhubungan dengan sumber atau pencipta yang berbeda. Tetapi, dalam dunia monoteis, meskipun dualitas itu masih ada, kebaikan tetap sebagai entitas tunggal. Sebaliknya, dalam kesadaran mistik, kejahatan lenyap sama sekali dan yang tinggal hanya kebaikan, yaitu Tuhan.[20]

Karena itu, sebelum membahas lebih jauh tentang persoalan teodisi perlu mengurai hakikat kejahatan. Apakah kejahatan merupakan persoalan eksistensial dan realistis ataukah persoalan non-eksistensial dan relatif?

Meski jawabannya beragam, namun bagi kaum ateis, politeis dan dualis, jawabnya sama bahwa kejahatan memiliki esensi, bahkan

---

[18]Huston Smith, *Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief,* dalam ter. Ary Budiyanto, (Bandung: Mizan, 2003), h. 329.

[19]Benyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam: Tradisonalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam*, terjemahan (Jakarta: Serambi, 1998), h. 59.

[20]Muthahhari, *Al-Adl al-Ilahiy*, h. 123-124.

termasuk sifat-sifat buruk atau jahat; seperti pembohong, bakhil, khianat dan sebagainya merupakan sifat-sifat riil pada manusia, dan sifat tersebut sekaligus merupakan esensinya. Kaum ateis memandang bahwa nilai merupakan salah satu aspek dari pengalaman sehingga kejahatan sebagai suatu nilai harus pula digali dari pengalaman. Dengan kata lain, nilai kejahatan tidak akan pernah ada jika ia tidak termanifestasikan secara eksistensial di lapangan.[21]

Sementara itu, kaum dualis, meski juga menegaskan adanya hakikat wujud kejahatan, sebenarnya hendak membebaskan Tuhan dari kejahatan. Tetapi, dengan penegasannya itu mereka bukan saja telah menyekutukan Tuhan dengan wujud lain sebagai pembuat kejahatan, bahkan telah mereduksi kehendak dan kekuasaan Tuhan yang tak terbatas sebagai pencipta kebaikan semata. Pandangan ini di antaranya tercermin pada diri Leibniz yang berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat melakukan sesuatu yang secara logis tidak mungkin, walaupun ia segera memberi catatan bahwa fakta ini sama sekali tidak mengandung pengertian membatasi kemahakuasaan Tuhan.[22]

Lain halnya dengan Muthahhari yang menggunakan pendekatan Mu'tazilah dan kaum filsuf Muslim seperti Ibnu Sina dan Mulla Shadra. Dia mengatakan bahwa ketika Islam memandang alam, ia memandangnya dalam dua entitas yang berbeda; kebaikan dan kejahatan. Tetapi, dalam kerangka pemahaman yang lebih luas, alam ini dipandang sebagai zero kejahatan. Semua yang ada adalah baik karena sistem yang mendasarinya adalah sistem yang terbaik. Dari perspektif dalil ontologis Ibnu Sina, esensi semesta alam dan segala yang ada di dalamnya adalah kebaikan, suatu keniscayaan dari wujud Tuhan sebagai *wajib al-wujud bi zatihi* (ada berdasarkan dirinya sendiri).

---

[21]Mackie, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God,* (Oxford: Clarendon Press, 1982), h. 52

[22]McCloskey, H. J., *God and Evil*, (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974), h. 14.

Jika wujud Tuhan merupakan wujud yang niscaya, maka kemahabaikan dan kemahaadilan-Nya merupakan sifat yang niscaya pula. Sebaliknya, segala yang ada selain Tuhan dari segi esensinya adalah *mumkin al-wujud*, mungkin bisa ada dan mungkin tidak. Artinya, kebaikan dan kejahatan yang ada di dunia merupakan sesuatu yang mungkin. Mereka menjadi ada karena memperoleh limpahan wujud dari *wajib al-wujud,* tetapi karena Tuhan itu Maha Baik, Maha Adil dan Maha Sempurna serta mustahil bersifat sebaliknya, maka segala yang melimpah dari-Nya pada esensinya adalah kebaikan.[23] Dengan demikian, kejahatan yang ada di dunia adalah non-eksistensial dan relatif karena secara fundamental esensinya adalah kebaikan.

Berangkat dari pemikiran filosofis di atas, dapat dikatakan bahwa pernyataan "kejahatan di dunia bersifat eksistensial dan non-eksistensial" adalah sama-sama mengandung kebenaran. Kejahatan dikatakan non-eksistensial tidak berarti bahwa kejahatan yang ada di masyarakat tidak ada wujudnya karena hal itu bertentangan dengan kemestian. Kenyataannya benar-benar disaksikan adanya kebutaan, ketulian, kemiskinan, penyakit, kezaliman, penganiayaan, kebodohan, kelemahan, kematian, gempa bumi, yang semua itu tidak dapat diingkari sebagai sesuatu yang jahat. Dalam hal ini menarik untuk mencermati pernyataan Muthahhari[24], bahwa:

> "Kebaikan dan kejahatan di alam ini bukan dua hal yang berbeda dan terpisah satu sama lain, sebagaimana berbedanya benda-benda mati dari tumbuh-tumbuhan, atau tumbuh-tumbuhan dari binatang, yang masing-masing memiliki barisan tertentu. Adalah kekeliruan jika membayangkan bahwa kejahatan memiliki barisan tertentu yang esensinya bersifat "jahat sejati" tanpa sedikit pun kebaikan di dalamnya, dan bahwa kebaikan memiliki barisan

[23]Ibnu Sina, *Al-Najah fi al-Hikmah al-Manthiqiyah wa al-Thabi'iyyah wa al-Ilahiyyah,* (Kairo: al-Babi al-Halabi, 1938), h. 224.

[24]Murtadha Muthahhari, *Al-Adl al-Ilahi*, *Ibid,* h. 158.

tertentu yang berbeda dan esensinya bersifat "baik sejati" tanpa sedikit pun kejahatan di dalamnya. Yang benar adalah bahwa kebaikan dan kejahatan merupakan dua hal yang menyatu tanpa bisa dipisah-pisahkan. Ketika di suatu bagian alam ada kejahatan, di situ pasti ada kebaikan, dan di mana ada kebaikan pasti di situ ada kejahatan. Kebaikan dan kejahatan begitu menyatu dan bersenyawa di alam ini, bukan senyawa kimiawi melainkan senyawa yang lebih mendalam dan lebih halus, senyawa antara eksistensi dan non-eksistensi (*tarkib al-wujud wa al-`adam*)".

Mengurai Makna Keadilan

Pertanyaan yang sering muncul ketika membicarakan keadilan adalah tentang pengertian adil. Pada prinsipnya, kata adil digunakan dalam empat aspek. *Pertama*, adil adalah suatu keadaan yang seimbang (*kaun al-syai' mauzunan*). Jika suatu masyarakat ingin *survive*, eksis dan berkembang, maka harus menjaga keseimbangan atau memperhatikan ukuran yang proporsional. Nabi pernah menyatakan: "*Bi al-'adl qamat al-samawat wa al-ard*" Dengan keadilan/keseimbangan, tegaklah langit dan bumi.[25] Dengan penjelasan seperti ini, maka sisi yang berhadapan dengan keadilan adalah ketidak-proporsionalan bukan kezaliman.

Keadilan dengan pengertian proporsional dan seimbang termasuk dalam keharusan yang menyimpulkan bahwa Allah itu Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui. Dari konsekuensi ilmu-Nya yang komprehensif dan dengan kebijakan-Nya yang menyeluruh, Dia mengetahui bahwa untuk menciptakan sesuatu diperlukan ukuran tertentu dari berbagai unsur. Selanjutnya, Dia menyusun unsur-unsur itu untuk menciptakan bangunan tersebut secara seimbang.

---

[25]Lihat Murtadha Muthahhari, *al-Adl al-Ilahi*, h. 70, yang merupakan penjelasan agak panjang dari tafsir ayat *'wa al-sama' rafa'aha wa wadha'a al-mizan'* (QS. Al-Rahman: 7) Dan Allah telah meninggikan langit dan meletakkan neraca (keadilan).

Kedua, Persamaan dan Penafian terhadap pembedaan apapun (*al-tasawi wa nafy ayyi launin min alwan al-tarjih*). Ketika dikatakan, bahwa si Fulan adalah sosok yang adil, maka yang dimaksud adalah Fulan memandang setiap individu sama, tanpa melihat adanya pembedaan. Dalam konteks pengertian ini, maka keadilan berhadapan secara antonim dengan kezaliman.

Ketiga, Memelihara hak-hak individu dan memberikan hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya (*ri'ayah huquq al-afrad wa i'ta' kulli dhi haqqin haqqahu*). Dengan ini, maka kezaliman adalah merusak dan melanggar hak-hak orang lain. Keadilan dalam konteks ini bertumpu pada dua aspek; a). hak dan preferensi. Misalnya, jika seseorang mengerjakan sesuatu dan pekerjaan tersebut menyebabkan dihasilkannya sesuatu, maka pekerja tersebut menjadi pemilik preferensi atas hasil pekerjaannya. b). kekhasan pribadi manusia, artinya agar setiap individu masyarakat dapat meraih kebahagiaan dalam bentuk yang lebih baik, maka hak-hak dan preferensi itu harus dipelihara. Maka, penyair Maulawi mengatakan, apakah keadilan? Menempatkan sesuatu pada tempatnya. Dan apakah kezaliman? Menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya.[26]

Keempat, memelihara hak atas berlanjutnya suatu eksistensi (*ri'ayah al-istihqaq fi ifadah al-wujud*). Dalam sistem alam semesta ini, semua yang ada memiliki perbedaan antara sebagian dari yang lain dalam hal kemampuan mendapatkan karunia Tuhan.

Setelah mengurai makna keadilan, perlu dicari korelasinya dengan persoalan kejahatan dan kondisi bencana yang melanda. Munculnya berbagai penyakit dan bencana alam seperti banjir, gempa bumi, tsunami serta adanya patologi-patologi sosial seperti kezaliman dan peperangan, bagaimana kita mampu menelusuri jejak korelatif

[26]Fakhruddin Al-Razi, *Al-Arba'in fi Usul al-Din* (Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1986), h. 203.

dengan Keadilan Ilahi? Terdapat beberapa kemungkinan jawaban.

Pertama, adanya pelbagai bencana alam yang menyusahkan, merupakan kelaziman dari perbuatan-perbuatan yang bersifat materi, di mana benda-benda itu saling berinteraksi, bergesekan dan berbenturan. Mengingat bahwa gejala kebaikan tersebut lebih banyak dari pada keburukannya, hal itu tidak bertentangan dengan Hikmah Ilahiyah. Demikian pula, krisis sosial sebenarnya muncul karena perilaku manusia. Hanya saja, yang perlu diperhatikan di sini adalah bahwa manfaat dari kehidupan sosial dan hal-hal yang positif, sebenarnya lebih banyak dari pada kerugiannya.[27] Seandainya kerugian itu lebih banyak, tentu tidak akan ada lagi kehidupan di dunia ini.

Kedua, kejadian berbagai macam bencana dan musibah tersebut, di satu sisi akan mendorong manusia untuk mencari rahasia dan sebab-sebab alami, serta berusaha untuk mengungkapnya. Dengan demikian, akan lahir pengetahuan, penemuan, serta pelbagai produk. Di sisi lain, ihwal menghadapi bencana-bencana tersebut lalu berusaha untuk mencari *way out* yang berperan besar dalam menggali dan mengembangkan potensi manusia, serta dalam mencapai kesempurnaan umat demi peningkatan dan kemajuan hidup. Sehingga pada akhirnya, akan timbul ketabahan dalam menanggung beban penyakit dan musibah. Dengan demikian, semakin mematangkan jati diri dan meneguhkan pribadi.

Ketiga, Bagaimana siksa Allah yang bersifat abadi atas dosa-dosa yang dilakukan oleh para pelakunya di dunia ini bisa selaras dengan keadilan Ilahi? Sebenarnya ada hubungan sebab-akibat antara perbuatan yang baik atau buruk dan antara pahala atau siksa, sebagaimana yang diungkap oleh wahyu, dan manusia pun telah diingatkan tentang

---

[27]Fazlur Rahman, The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man, dalam *Islamic Studies,* Vol VI, No. I, 1966, h. 42 Bandingkan dengan Muhammad Al-Abduh dan Thariq Abdul Halim, dalam *Al-Mu'tazilah baina al-Qadim wa al-Hadits*, (Birmingham: Dar al-Arqam, 1987) Cet.I, h. 192'

hal itu. Sebagaimana kita perhatikan di alam ini adanya kejahatan yang pengaruhnya berlangsung dalam waktu yang cukup panjang, walaupun kejahatan tersebut bersifat sementara atau sesaat saja.[28] Misalnya, jika seseorang mencederai mata orang lain sampai buta, atau ia mencederai matanya sendiri. Perbuatan semacam ini terjadi sekejap saja, akan tetapi akibatnya berlangsung terus sepanjang usianya.

Meluruskan Makna Kejahatan

Jika kejahatan dibingkai dengan "busana" bencana, maka persoalan akan terlihat lebih riil dan mengerucut. Bencana di negeri ini dipandang dari kacamata apapun, menjadi suatu yang sungguh menyedihkan. Rentetan balada dan tragedi yang mengenaskan serta memilukan terjadi silih berganti dalam hitungan hari, seakan senarai panjang yang nyaris tak berhenti. Mulai dari Tsunami di Aceh, di tepian pantai Selatan Jawa, gempa tekto-vulkanik di Irian, Maluku, Yogyakarta dan Sumatera Barat, dan beberapa daerah lain dalam kadar dan akibat bencana yang berbeda.

Bencana longsor yang hampir merata dari Irian Barat, Jawa Barat hingga Sumatera Barat, sampai pada bencana yang berpangkal dari *human error* seperti semburan Lumpur Lapindo dan kecelakaan transportasi darat, laut dan udara nyaris tiada henti terjadi bagai tak bosan mendera rakyat dan bangsa ini. Begitu runtun dan kerapnya jarak antara satu bencana dengan bencana lainnya sehingga sepertinya sudah "mentradisi", sehingga tak mengejutkan lagi.

Maka, sejauh mana fenomena bencana negeri ini berpengaruh terhadap ideologi, sikap dan cara pikir masyarakat kita? Bagaimana wacana teologis masyarakat dalam menyikapi bencana dahsyat yang menimpa sekeliling mereka? Hal ini perlu dicermati karena rangkaian

---

[28]Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali, Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), Cet. I, h. 183.

bencana tidak saja berdampak pada persoalan ekonomi, sosial, psikologi dan politik, tetapi juga masalah teologi dan *mind-set* masyarakat yang terkena dan yang menyaksikan bencana.

Tak bisa dipungkiri, dulu kita selalu diyakinkan dengan pelbagai istilah yang menggambarkan kehebatan dan kesuburan Indonesia. Mulai dari istilah negeri "Untaian zamrud khatulistiwa", negeri yang oleh Koes Plus disebut "tongkat kayu dan batu jadi tanaman" . Tapi sekarang hutan kita telah gundul dengan *illegal logging* yang menjadi penyebab longsor dan banjir bandang di sejumlah kawasan apalagi ibu kota. Penduduknya yang ramah, suka bergotong-royong dan saling tolong-menolong, kini telah berubah menjadi individualis, apatis dan pragmatis.

Setidaknya ada tiga arus pemikiran yang mengitari masyarakat kita ketika menyaksikan bencana yang terus-menerus silih berganti antara bencana alam dan bencana yang timbul dari ulah manusia yakni; teologi mistis, nihilistik dan religio-fenomenologis.[29]

Pertama, teologi mistis-klenik. Rentetan bencana yang secara kebetulan terjadi dan mendera bangsa ini makin sering pada masa kepemimpinan SBY-Kalla. Hal ini, mengundang spekulasi pemikiran berbau klenik bahwa duet pemimpin ini tidak diterima atau lemah secara spiritual untuk memimpin negeri ini. Bencana yang menyatakan kehendak alam ditafsirkan sebagai keengganan kalau bukan penolakan atas representasi mereka. Bahkan ada yang memandang dengan perspektif klenik, mengambil persamaan kata dengan tokoh dan alam pikir dunia pewayangan, bahwa jika yang berkuasa di bumi adalah Bethara Yudho (Yudhoyono?) dan Bethara Kala (J Kalla?), maka yang akan terjadi adalah bencana. Pemikiran dan pemahaman (baca: teologi) semacam ini tidak hanya salah dari logika karena mengukur

[29]Muhammad al-Sa'id al-Daqqaq, *Haula Sultah Mahkamah al-Adl al-Dauliyyah fi al-Ittkhadzi Tadabir al-Tahaffudiyyah*), h. 286.

dengan mitos yang berkembang di belakang hari tanpa preseden, tetapi sekaligus juga menyesatkan karena berbasis tahayul dan apriori.

Kedua, teologi nihilistik. Rentetan bencana yang selalu membawa kematian yang begitu kerap terjadi di tengah himpitan kesulitan hidup dan ketidakadilan politik, sosial dan ekonomi menjadikan masyarakat terbiasa bersikap apatis dan kehilangan kepekaan sosial. Penyebabnya adalah derasnya arus informasi tentang rusaknya alam dan sosial, baik melalui media cetak apalagi media elektronik, menyebabkan bencana yang terjadi dianggap sebagai suatu hal yang biasa.[30]

Di lain pihak, dalam dunia riil mereka menyaksikan para politisi, pemimpin, hakim dan penegak hukum seringkali tidak peduli, bahkan dengan seenaknya memperlakukan rakyat kecil sebagai komoditas politik dan ketidakadilan tanpa ada yang mampu melindungi mereka. Bencana sosial, ekonomi dan politik yang mendera tanpa habis dirasakan oleh mereka di daerah, telah membuat mereka tidak lagi sempat memperhatikan orang lain yang sedang tertimpa musibah di tempat lain. Akhirnya sikap acuh tak acuh mengkristal di dalam pikiran mereka sehingga masyarakat cenderung untuk berpikir apatis.

Ketiga, teologi religio-fenomenologis. Konsep ini, biasanya merujuk kepada Al-Qur'an, yaitu doktrin bahwa "*Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mareka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar*)" (QS. Ar-Rum ayat 40). Hal ini, muncul tidak lepas dari sifat manusia yang tamak dan rakus yang lebih mementingkan diri sendiri dari pada kemaslahatan umat.[31]

Yang menjadi persoalan adalah ketika konsep bencana, yang pada awalnya dipahami sebagai "simbol" peringatan Tuhan terhadap sikap-

---

[30]Abu Hanifah, *Al-Fiqh al-Akbar*, dalam al-Ma'allali. Dan *Syarh Kitab al-Fiqh al-Akbar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1984), h. 81

[31]Nasr Hamid Abu Zaid, Al-Razi,, (Amsterdam: Amsterdam University Press)

sikap egoisme manusia, secara perlahan mulai memudar. Karena, hal ini akan memunculkan apatisme -untuk tidak mengatakan erosi teologis- dalam ruang sadar umat. [32] Sehingga, orang tidak lagi merasa prihatin terhadap musibah yang menimpa saudara-saudara mereka. Apabila kondisi ini mengkristal dan menjadi *mindset* dalam setiap individu di negeri ini, maka sulit menuai harapan lagi di negeri ini untuk bangkit.

Sengsara dan Nikmat: *Batas Semu*

Jika ditanyakan, apa perbedaan antara sengsara dan nikmat, atau antara musibah dan anugerah, biasanya kita akan menjawab secara dikotomis dan distingtif. Padahal, pada kenyataannya, kenikmatan dan kesengsaraan duniawi menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan. Kemiskinan, misalnya bukanlah kesengsaraan mutlak, sebagaimana kekayaan tidaklah merupakan kenikmatan absolut. Banyak kemiskinan menjadi *elan vital* pemberdayaan diri serta faktor pendidikan yang baik menuju kepribadian yang tangguh dan matang, dan juga banyak kita saksikan kekayaan menjadi pemicu munculnya pelbagai penderitaan dan kehinaan.

Hukum ini mencakup seluruh anugerah dan musibah sekaligus. Dengan demikian, kenikmatan dan cobaan/kejahatan keduanya bisa menjadi rahmat, karena masing-masing dapat memberi nilai, namun bisa juga menjadi musibah dan malapetaka, jika keduanya menjadi penyebab kejatuhan dan kehinaan. Seseorang dalam kondisi bahagia dan sengsara, lebih terkait dengan reaksinya dan bagaimana ia menyikapi terhadap kenikmatan atau kesengsaraan tersebut.

Dalam salah satu tulisannya, J.J. Rousseau menceritakan tentang anak kecil bernama "Emil". Ia merupakan anak yang selalu dididik

---

[32]Abdurrahman Badawi, *Madzahib al-Islamiyyin*, (Dar al-al-Ilm Lil Malayin, 1996), h. 382.

dengan dinamika dan disiplin yang tinggi. Emil, selalu dididik untuk mencoba dan menundukkan alam, dengan sekian tantangan dan kesulitan. Rousseau berkesimpulan, bahwa anak-anak yang paling malang nasibnya, adalah anak yang dibuai oleh orang tuanya dalam pangkuan kesenangan dan ketenangan, tanpa diberi kesempatan untuk menghadapi dingin dan panasnya kehidupan. Anak-anak seperti itu, akan menghadapi kesulitan dengan kepekaan yang tinggi, dan akan mendapati kelezatan hidup dengan lupa diri. Mereka tak ubahnya, seakan cabang kecil di sebuah pohon yang rapuh, yang akan rontok hanya oleh tiupan angin kecil. Sedangkan Emil, kata Rousseau, tumbuh menjadi anak yang mempunyai ketahanan jiwa dan daya dorong, daya suai serta daya juang yang tinggi.

Kini, kita menyadari bahwa kita dikelilingi oleh kumpulan kontradiksi dan paradoks kehidupan; antara ada dan tiada, sehat dan sakit, kebaikan dan kejahatan, kebahagiaan dan kesengsaraan, dan seterusnya. Hegel – filsuf Jerman – memiliki karakteristik gagasan tentang kontradiksi yang dikenal dengan dialektika Hegel. Ia menyatakan, bahwa semua kondisi pemikiran, setiap konsepsi dan posisi dalam alam, selalu tertarik pada kebalikannya, dan setelah itu ia menyatu dengannya, agar masing-masing memiliki bentuk yang lebih baik dan lebih besar kompleksitasnya. Evolusi memaksa dua hal tersebut, secara bersamaan untuk melakukan sintesa, kemudian menggantinya dengan kesatuan yang mempertemukannya.[33]

Ternyata, kontradiksi sebagai *sine qua non* dari hukum alam, yang ditegaskan oleh gerak dan aktivitas. Kejahatan dan kebaikan merupakan dua entitas yang tidak dapat dipisahkan, tetapi inheren dan berbaur satu sama lainnya. Sekiranya kejahatan atau keburukan itu tidak ada, maka kebaikan dan keindahan pun tidak mempunyai makna.[34] Itu sebabnya, dikatakan bahwa kejahatan pada sisi lain merupakan

[33]Will Durant, *The Story of Philosophy*, terjemahan Zaryab Khu'I, h. 249.

sumber kebaikan sebagaimana musibah yang menimpa, tersembunyi hikmah dan kebahagiaan.

Salah satu kisah yang ditulis oleh Sa'di dalam *Hadiqat al-Ward*:[35] Ada lima orang yang mengarungi laut dengan sebuah perahu. Ternyata, terdapat seorang pemuda yang dicekam ketakutan yang mendalam, sehingga mengganggu ketenangan para penumpang lainnya. Nah, nakhoda perahu ini, akhirnya melemparkannya ke dalam gelombang dan ombak laut. Sewaktu ia hampir tenggelam, nakhoda itu kemudian mengangkatnya untuk dimasukkan ke dalam perahu. Penumpang lainnya bertanya, tentang mengapa ia melemparkan pemuda tersebut ke laut. Ia menjawab: "Dia harus masuk dan berjuang di laut dahulu, agar dapat merasakan nikmat dan nilai perahu ini". Memang dikatakan, bahwa *no gain without pain*. Atau dalam ungkapan lain, *mawa al-ladhdhatu illa ba'da al-ta'ab*.

Teologi Kejahatan vs Teologi Keadilan

Dalam telaah lebih lanjut, kita perlu menelisik distingsi antara teologi kejahatan di depan cermin teologi keadilan. Bukankah Allah sudah menyatakan: "*Sesunggunhnya akan Kami berikan cobaan kepada kalian semua dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang sabar. (yakni) Orang-orang yang ketika tertimpa oleh musibah maka akan berkata: " Sesungguhnya semua milik Allah dan akan kembali kepada-Nya*"[36]

Masih mengendap dalam memori otak kita betapa gempa berkekuatan besar dan badai tsunami mengguncang, meluluhlantakkan dan menyapu bersih bangunan, manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan yang ada di Aceh dan Sumatera Utara (26/30/'04). Gempa

[34]Murtadha Muthahhari, Al-Adl al-Ilahi, *Ibid*, h. 164
[35]*Ibid*, h. 184
[36]QS Al-Baqarah:155-156.

bumi juga mengguncang Yogyakarta dan Jawa Tengah (27/05/'06). Gunung Merapi di Yogyakarta kembali memuntahkan lahar panas, yang merenggut nyawa ratusan orang dan meluluhlantakkan ribuan rumah dan fasilitas lainnya.

Demikian juga, gempa dan tsunami yang menyapu kepulauan Mentawai. Dalam sekejap, ratusan nyawa melayang, bangunan-bangunan roboh dan hancur berkeping-keping. Bahkan, di Jepang yang merupakan negara maju, juga tidak berdaya menghadapi goncangan gempa 8,9 SR dan tsunami, meluluhlantakkan pulau Honshu dan pantai Sindai yang mewaskan ribuan orang. Tragedi itu, masih disusul dengan ledakan reaktor nuklir Fukusima dengan segala dampak negatifnya.

Sebagai makhluk, jelas kita tidak mampu mengetahui mengapa Tuhan menjatuhkan bencana alam kepada manusia. Kenapa bangsa Indonesia yang harus menanggung musibah ini? Dosa apalagi yang dilakukan bangsa ini sehingga Tuhan tega menimpakan bencana yang dahsyat itu? Ataukah ini sebagai manifestasi dari Kasih dan Sayang-Nya?

Sejatinya, akal manusia bisa memahami— sejauh kemampuan akal — setiap gejala yang terjadi di alam ini. Karena Tuhan sudah memberikan *sunnatullah* kepada manusia untuk diketahui, dipahami, dan dipelajari guna meraih kesejahteraan hidup. Dengan demikian, kosmos merupakan teka-teki sekaligus misteri Tuhan yang harus dipecahkan oleh manusia. Dalam QS. 02 : 164, Allah menegaskan bahwa semesta alam (kosmos) adalah "ayat-ayat-Nya" yang diperlihatkan kepada manusia. Dia ingin menunjukkan eksistensinya pada manusia lewat sebuah "tanda" (*sign*), sebagai petunjuk atas adanya "Penanda".[37] Karena itu, Tuhan menciptakan alam agar eksistensinya dapat diketahui oleh manusia.

---

[37]Laurel Schneider, *Beyond Monotheism, a Theology of Multiplicity*, (New York: Routledge, 2008), Second Edition, h. 113.

Ibnu Arabi, menyebut bahwa alam adalah "cermin" sekaligus "bayangan" Tuhan. Lewat alam ini, Tuhan sebetulnya ingin memperlihatkan, mengenalkan, sekaligus melihat dirinya sendiri lewat pantulan dalam "cermin" itu.[38] Oleh karena itu, dalam ayat al-Qur'an disebutkan: "*Iqra' warabbuk al akram Alladzi allama bi al qalam Allama al insana ma lam ya'lam*" (Bacalah, dan Tuhanmulah Yang paling Pemurah Yang mengajari [manusia] dengan perantaraan *qalam*. Dia mengajari manusia apa yang tidak diketahuinya). Pada ayat 4 dan 5 disebutkan bahwa Allah SWT. mengajarkan manusia apa yang tidak diketahui dengan perantaraan *qalam*. *Qalam* adalah "tanda" yang bisa membuka cakrawala pengetahuan manusia, termasuk pengetahuannya tentang Tuhan.

Secara umum, *qalam* adalah alam ini. Jadi, berdasarkan ayat tersebut, Tuhan sebetulnya ingin memperkenalkan sekaligus mengajarkan manusia lewat sebuah "tanda". Ia menginginkan "tanda"-Nya dipahami dan dipelajari. Karena dengan memahaminya, tersibaklah rahasia-rahasia-Nya.[39] Dengan ini, memahami dan mempelajari alam sama halnya mempelajari dan memahami bahasa Tuhan.

Jadi, kalau kita kaji lebih mendalam, sebetulnya tidak ada distingsi antara yang sakral dan yang profan, karena semuanya bersumber dari Tuhan sebagai Dzat yang sakral. Semuanya adalah ayat-ayat Tuhan yang secara umum mewujud ke dalam dua bentuk: *al-kitab al-mudawwan* (kitab suci) dan *al-kitab almukawwan* (kosmos).[40] Keduanya menuntut untuk dikaji, dipahami, dan dipelajari. Keduanya sama-sama istimewa, dan menerima adanya penandaan (pemaknaan).

---

[38]Hamid Dabashi, Islamic *Liberation Theology, Resisting the Empire* (New York: Routledge, 2008), Fisrt Edition, h. 89

[39] Al-Qadhi Abd Al-Jabbar,, *Al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl: Al-Lutf*, (Libanon: Dar al-Kutb, 1963), h. 305-307

[40]Syahrin Harahap (editor), *Ensiklopedia Akidah Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2009), Cet. II, h. 353.

Memahami rahasia Allah SWT. lewat (tanda) al-Qur'an, Seperti yang tersebut di atas, bahwa semua yang ada di alam ini adalah "tanda" dari kesekian banyak "tanda-tanda" Tuhan, atau upaya memahami "bahasa" Tuhan. Ada banyak "tanda-tanda" Tuhan yang termanifestasikan dalam bentuk kitab suci, sebagai *Al-kitab al-mudawwan* (Taurat, Injil, Zabur, dan Al-qur'an). Dalam al-Qur'an, misalnya, terkandung ayat-ayat (tanda-tanda) yang terkumpul dalam satu mushaf. Dari sekian "tanda" menyatakan tentang berbagai hal yang berhubungan dengan persoalan manusia, baik menyangkut hubungan vertikal (transendental) maupun horisontal. Itu semua adalah rahasia Tuhan yang dibeberkan kepada manusia untuk dipahami dan dipelajari.[41] Sebagaimana setiap tanda-tanda Tuhan mengharuskan untuk diteliti, dipahami dan dipelajari, jika ingin mengetahui segala rahasia yang terkandung di dalamnya.

Itu sebabnya, sebagaimna dinyatakan oleh Allah, bahwa Ia akan menguji manusia dengan rasa takut, kelaparan, kekurangan harta, dan sebagainya, merupakan ujian atau cobaan (tanda) dari-Nya. "Sesungguhnya Allah akan menguji manusia, sehingga menyebabkan mereka merasakan takut, terancam kelaparan, kehilangan harta benda, orang tua, anak, saudara dan tetangga karena semuanya telah mati. Dan informasikan kepada mereka [orang-orang sabar] bahwa semua itu adalah "tanda" dari Allah (QS. 02:155)

Kata kunci dari ayat di atas adalah "sabar". Pengertian "sabar" adalah "Orang-orang yang ketika tertimpa musibah maka akan berkata: 'Sesungguhnya semua milik (tanda) Tuhan dan akan kembali kepada-Nya'". Artinya, ketika mendapat cobaan atau ujian dari Tuhan, yang pertama kali tertanam dalam hati adalah kesadaran bahwa semua yang ada di alam ini, termasuk harta dan jiwa, adalah milik Tuhan yang

[41]Sayyid Mujtaba Musavi Lari, *God and His Attributes: Lessons on Islamic Doctrine*, trans. Hamid Algar, (Potomac: Islamic Education Center, 1989), h. 201

merujuk kepada-Nya. Orang yang sabar dalam menerima cobaan adalah mereka yang bersikap kritis, aktif dan produktif atas apa yang dialaminya.[42] Ia akan selalu bersikap optimis dan berpandangan positif dalam menilai dan menghadapi apapun yang datang dari Tuhan.

Maka, membaca dan memahami kejahatan atau bencana alam berarti mempelajari gejala-gejala berikut kemungkinan yang ditimbulkannya, setelah itu mencari solusi yang tepat untuk menanggulanginya, dan bila perlu mencegahnya. Gempa bumi, misalnya adalah tanda dari sekian tanda-tanda Tuhan yang diperlihatkan kepada manusia. Semuanya untuk diketahui, dipahami dan dipelajari. Bagi orang yang kritis, ia akan mengamati dan mencoba untuk memahaminya, tidak serta merta hanya dilihat dan dinilai sebagai fenomena alam biasa, apalagi sampai "menghakimi" dan "menuduh" Tuhan sebagai pihak yang paling "bersalah" dan bertanggung jawab, padahal Tuhan adalah Maha Adil, dan Maha Kuasa atas kebaikan yang diperbuat.

Dan, jika kejahatan dikembalikan bahwa asalnya dari Tuhan, maka itu merupakan manifestasi dari gugatan manusia pada kuasa dan keadilan-Nya, mirip dengan kisah gugatan Iblis, yang menganggap bahwa keengganannya untuk sujud kepada Adam, sampai akhirnya mendapat murka Tuhan, semata karena sesuai dan menuruti kehendak-Nya. Lalu mengapa kejahatan itu hanya ditimpakan kepada iblis semata?

Menurut Al-Shawni, penolakan iblis, yang kelak menjadi sebab keterkutukannya, bukan karena latar belakang ontologisme, bahwa iblis diciptakan dari api, sementara Adam hanya diciptakan dari tanah, sebagaimana penafsiran konvensional,[43] namun justru karena

---

[42]Muhammad Darif, *Jama'ah al-'Adl wa al-Ihsan; Qira'ah fi al-Masarat*, (Iskandariyah: Mansyurat al-Majallah al-Maghribiyyah, 2002), h. 74. Lihat juga Majid Khadduri, dalam *The Islamic Conception of Justice*, (London: The Jhon Hopkils University Press, tt), h. 109

[43]Iblis menggunakan logika sillogisme alegoris yang dinyatakan dalam al-Qur'an ketika Allah bertanya atas keengganannya untuk bersujud (hormat) kepada Adam, Iblis

eksistensi Adam adalah cerminan dari dosa-dosa iblis. Jadi, mana mungkin iblis mau bersujud pada cermin yang memantulkan buruk rupa wajahnya sendiri?

Tetapi, kita perlu memahami secara intens, menafsir lebih kritis, dan yang lebih penting adalah berusaha menyingkap misteri kebenaran epistemologis, yang masuk dalam ranah *af'al al-'Ibad*.[44] Al-Shawni seperti sedang 'mendandani' karakter bejat iblis dengan jubah kebesaran filsuf yang penuh dengan aura kearifan dan kejeniusan. Ia berhasil menggunakan metode dialog (*manhaj al-jadal)*. Metode ini semacam kode etik berpolemik di kalangan pemikir muslim abad pertengahan.

Rentang panjang durasi konflik yang "meresahkan" itu, jika tak dilihat dengan ketajaman intuisi, bisa jadi akan melahirkan pembelaan atau bahkan pemenangan argumentasi iblis. Di sini, yang tersaji dan terhidang tidak hanya preposisi-preposisi logis untuk mendeklarasikan gugatan iblis. Ia juga memperkuat argumentasi rasional dengan "meraih" sejumlah metafora yang memukau dan sesekali mengejutkan.

Ketika identitas iblis disudutkan dengan stigma determinisme kutukan Tuhan, secara lihai iblis mendapat pembelaan dengan menganalogkan kisah Nabi Sulaiman yang sedang murka karena dikhianati burung Bulbul, sahabatnya. Burung itu diingatkannya agar jangan menemui Sulaiman dulu, sebab emosi raja sedang memuncak. Jika burung itu menemuinya, bisa jadi ia akan menjemput ajalnya sendiri.

Namun, anehnya, bulbul bukannya takut pada ancaman sang raja. Bulbul justru bercicit kegirangan penuh suka cita. Riwayat

---

menjawab: "*Ana khairun minhu, khalaqtani min nar, wa khalaqtahu min tin,* Aku lebih baik dari dia, Engkau ciptakan aku dari api dan Engkau ciptakan Adam dari tanah". Menurut logika Iblis, api lebih baik dari tanah. Padahal, sejatinya, justru tanah lebih baik dari api dengan sejumlah argumentasi yang akurat dan kuat. Ibn Qayyim Al-Jauziyyah menyebut dalam *Al-Sawa'iq al-Mursalah* dengan 12 argumentasi.

[44]Abdurrahman Badawi, *Madhahib al-Islamiyyin*, (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1996), h. 258.

Sulaiman dan burung bulbul ini, sepertinya relevan dengan problem kemurkaan Tuhan pada iblis. Artinya, kemurkaan Tuhan pada iblis justru merupakan pertanda kedalaman cinta Tuhan kepadanya.

Dengan kata lain, dilaknati atau dimuliakan oleh Tuhan sudah tak berarti apa-apa lagi bagi iblis. Sebab esensinya adalah kadar kedekatan Tuhan dengannya. Dan baginya, kutukan itu mewujud dalam kebaikan dan keadilan Tuhan. Sehingga kutukan pun dapat berubah menjadi berkah. Alih-alih iblis ciut nyalinya, justru ia dengan kepala tegak menyatakan dengan lantang: "Kau bilang Adam berdosa gara-gara hasutanku?" Ia melanjutkan "Kalau demikian, atas hasutan siapa aku melakukan dosa? Aku sebenarnya melakukan apa yang Tuhan perintahkan, dan aku sepenuhnya patuh pada keinginan Tuhan".[45]

Iblis melanjutkan argumentasinya, aku menyembah Tuhan selama 700 ribu tahun! Tak ada tempat tersisa di langit dan bumi di mana aku tak menyembah-Nya. Setiap hari aku berkata pada-Nya, "Ya Allah, anak keturunan Adam menolak-Mu, namun Engkau tetap bermurah hati dan meninggikan mereka. Tapi aku, yang mencintai dan memuja-Mu tanpa *reserve*, Engkau buat aku menjadi hina dan buruk rupa."

Nah, pada titik inilah - ketergelinciran iblis, dan dakwaannya kepada Tuhan karena telah "menyesatkannya" - sebagai landasan bagi pertanyaan-pertanyaan mengenai kemungkinan kehendak bebas di hadapan kemahakuasaan dan keadilan Tuhan. Pertanyaan yang berulang kali diajukan adalah: jika Tuhan Mahakuasa, dan tiada sesuatu pun yang dapat terjadi di luar kehendak-Nya, maka bagaimana mungkin makhluk dapat disalahkan karena dosa-dosanya?

---

[45]Iblis berdalih dengan mengemukakan ayat-ayat fatalisme, misalnya, *Wa ma tasya 'una illa an yasya Allah Rabbul 'alamin*, atau *Wa ma ramaita idz ramaita walakinna Allaha rama...* Justifikasi ayat-ayat yang dipakai Iblis, sebagaimana sekte Jabariyah menggunakannya guna menguatkan argumentasinya.

Jelasnya, kisah ini memberi penegasan tentang potret para monoteis yang kritis. Meski bernada provokatif, namun kisah ini merupakan upaya menyelaraskan keimanan tentang teodisi dan kemerdekaan kuasa nalarnya, seakan menggugat keadilan Tuhan atas makhlukNya.

Dalam *magnum opus*-nya Muhammad Iqbal menyebut secara detail tentang prinsip keadilan, bahwa perlu ada rekonstruksi pemikiran ilmiah di zaman modern ini menuju terealisasinya rekonstruksi pemikiran keagamaan dengan prinsip keadilan yang harus dilakukan. Dalam tugas rekonstruksi ini diperlukan perbincangan dan diskursus yang mendalam, berkelanjutan, dan jujur guna mencari relasi dan relevansi antara agama dan ilmu pengetahuan. Singkatnya, kata Iqbal, kita tidak perlu tenggelam dalam krisis yang melanda komunitas Muslim terlebih dalam konteks mencari relasi antara agama dan ilmu pengetahuan.

Menurut Iqbal, dosa, sengsara, dan penyesalan merupakan kata-kata yang sering disebut dalam al-Qur'an. Islam melihat alam semesta ini sebagai suatu realitas. Dosa, sengsara, penyesalan, dan perjuangan bersifat nyata, tetapi Islam mengajarkan bahwa kejahatan bukanlah suatu yang esensial pada alam semesta ini. Alam semesta dapat diperbaharui kembali, sedangkan unsur-unsur dosa dan kejahatan dapat dihilangkan secara bertahap melalui usaha yang optimal dan penuh optimisme.[46]

Menurut Iqbal, kekuatan-kekuatan alam yang nampaknya merusak, bilamana dikontrol dengan baik oleh manusia akan menjadi sumber-sumber kehidupan. Manusia juga dianugerahi kekuatan untuk memahami dan mengontrol alam. Dalam pandangan Islam alam semesta tidak bersifat optimis dan juga tidak bersifat pesimis. Ia

[46]Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought ini Islam*, (Lahore Pakistan: Booseller & Publisher, 1982), 1st Edition, h. 206-8.

menegaskan, psikometri modern memberikan jawaban yang tuntas terhadap akibat-akibat psikologis: Kesengsaraan bukanlah faktor yang pokok dalam konstitusi alam semesta, sedangkan pesimisme hanyalah merupakan suatu produk lingkungan yang negatif. Menurut Islam yang menjadikan manusia itu menderita adalah karena timbulnya rasa takut yang disebabkan tak mengenal atau kebodohannya terhadap lingkungannya.[47] Karena itu tingkat kemajuan etika manusia yang paling tinggi akan tercapai bilamana dia benar-benar bebas dari perasaan takut dan khawatir dalam dirinya.

Iqbal menegaskan, bahwa perbuatan yang mempercepat timbulnya rasa individualitas pada manusia adalah baik, dan yang menjadikannya lemah tanpa energi adalah buruk. Kejahatan adalah kelemahan. Semua bentuk kejahatan pada hakikatnya bersumber dari adanya rasa takut. Maka beberapa bentuk perbuatan yang cenderung melemahkan kekuatan individu manusia, seperti menegasikan diri dan tidak mementingkan urusan dunia, ditolak oleh Islam. Sedangkan kebaikan tertinggi adalah berbuat kebajikan. Iqbal menyatakan bahwa orang Islam dapat menjadi kuat dan bebas dari kehancurannya dengan jalan penegasan diri, ekspresi diri, dan pengembangan diri ("*Self-affirmation, self-expression, and self-development*").[48]

Penutup

Dari pembahasan di atas dapat ditegaskan kembali bahwa dualisme wujud, yakni kejahatan dan kebaikan, pada dataran fenomenalnya memang ada, tetapi pada essensinya hanya ada kebaikan. Pandangan ini merupakan konsekuensi dari kenyataan bahwa Tuhan sebagai *wajib al-wujud* adalah Maha Baik, Maha Adil

---

[47]*ibid*, h. 215

[48]Muhammad Iqbal, *Risalah al-Khulud au Javid Nama* (terj. Muhammad al-Sa'id Jamaluddin), (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah, 2007), h. 192

dan Maha Sempurna sehingga apa pun yang melimpah dari-Nya pasti mengandung esensi kebaikan. Dalam hal ini Muthahhari menegaskan bahwa pada dataran fenomena tidak ada "kejahatan sejati" maupun "kebaikan sejati", sedang pada dataran noumena hanya ada satu esensi, yakni kebaikan, karena substansi kejahatan benar-benar merupakan ketiadaan murni.

Namun, Muthahhari juga tidak menegaskan dengan membuat distingsi secara tegas, tentang dari mana sumber kejahatan di dunia? Pada saat memberi penjelasan bahwa perbuatan Allah semua baik, ternyata hal itu belum mampu memberi jawab atas pertanyaan tentang sumber kejahatan. Bahkan, pada titik ini Muthahhari terlihat ambigu dan berstandar ganda dalam jawabannya.

Memang, membahas keadilan Tuhan, merupakan cermin dari Tauhid, bahwa di alam ini sebenarnya tidak ada dualisme sehingga tidak mengharuskan adanya dua sumber wujud dan nilai. Pandangan ini, dalam Islam, sejalan dengan ajaran dasar *tauhid*, bahwa semua berasal dari Yang Satu dan akan kembali kepada Yang Satu. Perbincangan tentang keadilan ilahi dan kaitannya dengan perbuatan manusia, membawa kita untuk memindai antara kadar jabariyah dan qadariyah. Manakah yang lebih kuat pengaruhnya? *Wallahu a'lam bi al-sawab*.[]

Daftar Pustaka

A'la, Abd, *Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2009), Cet. I

Abrahamov, Binyamin, *Ilmu Kalam: Tradisonalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam*, terjemahan (Jakarta: Serambi, 1998)

Al-Banna, Jamal, *Nazariyyah al-'Adl fi al-Fikr al-Auruby wa al-Fikr al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1995)

Al-Ghazali, Imam, *Kitab al-Arba'in fi Usul al-Din, fi al-Aqa'id wa Asrar al-Ibadat wa al-Akhlaq*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2003).

Al-Iji, Adhuddin Abdur Rahman, *Kitab al-Mawaqif*, (Mesir: Maktabah al-Sa'adah, 1917)

Al-Jabbar, Al-Qadhi Abd, *Al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl: Al-Lutf*, (Libanon: Dar al-Kutb, 1963)

Al-Jabbar, Al-Qadhi Abd, *Syarh al-Usul al-Khamsah*, (ed.) 'Abd al-Karim 'Usman, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965).

Al-Razi, Fakhruddin, *Al-Arba'in fi Usul al-Din* (Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1986).

Al-Rumady, Jamaluddin, *Ahadits fi Mihrab al-'Adl wa Syari'at Allah*, (Kairo: Al-Majil al-'Ala li al-Syu'un al-Islamiyyah, 2003).

Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).

Dabashi, Hamid, Islamic *Liberation Theology, Resisting the Empire* (New York: Routledge, 2008).

Darif, Muhammad, *Jama'ah al-'Adl wa al-Ihsan; Qira'ah fi al-Masarat*, (Iskandariyah: Mansyurat al-Majallah al-Maghribiyyah, 2002)

Harahap, Syahrin (editor), *Ensiklopedia Akidah Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2009).

Iqbal, Sir Muhammad, *Risalah al-Khulud au Javid Nama* (terj. Muhammad al-Sa'id Jamaluddin), (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah, 2007).

Iqbal, Sir Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought ini Islam*, (Lahore Pakistan: Booseller & Publisher, 1982).

Jahja, Zurkani, *Teologi Al-Ghazali, Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*, (London: The Jhon Hopkils University Press, tt)

Kolakowski, Leszek, *Religion*, (New York: Oxford University Press, 1982).

Lari, Sayyid Mujtaba Musavi, *God and His Attributes: Lessons on Islamic Doctrine,* trans. Hamid Algar, (Potomac: Islamic Education Center, 1989).

Mackie, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God,* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

McCloskey, H. J., *God and Evil*, (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974).

Muthahhari, Murtadha, *Al-'Adl al-Ilahi*, (Beirut Libanon: Al-Dar al-Islamiyah, 1997)

Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam, Enduring Values for Humanity*, (New York: Harper San Francisco, 2002), First Edition.

Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI Press, 1986).

Schneider, Laurel C, *Beyond Monotheism, a Theology of Multiplicity*, (New York: Routledge, 2008).

Sina, Ibn, *Al-Najah fi al-Hikmah al-Mantiqiyah wa al-Tabi'iyyah wa al-Ilahiyyah,* (Kairo: al-Babi al-Halabi, 1938).

Smith, Huston, *Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief,* dalam ter. Ar Abrahamov y Budiyanto, (Bandung: Mizan, 2003).

Thalibi, Hadi bin Ahmad Ali, *Abu Hasan al-Asy'ari baina al-Mu'tazilah wa al-Salaf*, (Makkah: Mamlakah Arabiyyah Su'udiyyah, 1979).

Indeks

A

Abduh 43, 49, 155, 225, 233, 358
Abdurrahman Wahid 262, 273, 276, 277, 278
Aksiologi 7
aksiologi 5, 7
Al-Farabi 85, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 105
al-Farabi 134
al-hadâtsah 152
Al-Kindi 85
al-Kindi 346
Al-Manar 225
al-Manar 72, 74, 82, 225
Al-Najjar 34, 38, 39, 59
al-Najjar 33, 34
Al-Razi 62, 66, 74, 357, 361, 374
al-Razi 30, 67, 81, 256, 291, 298
Al-Syahrabani 64
al-turâts 152
AMINA WADUD 211
Amina Wadud 212, 214, 216, 217, 218, 219, 2 20, 221, 223, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 234
Amina wadud 222
Aristoteles 83, 84, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 105, 124, 291
Asy'ariah 350
Averroisme 84, 86

B

Bajjah 85, 87
Belanda 328

C

Civil Society 262, 275, 278
Civil society 261, 262, 263, 264, 265, 266, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 287, 309
Comte 14, 17, 18, 141, 293
creatio ex nihilo 99
crusada 137

D

Dekonstruksi 163, 165, 174, 184, 190
dekonstruksi 162, 165, 166, 167, 172, 184, 190, 197, 216
deontologis 287
discourse 172, 201, 204
Durkheim 186, 187, 208

E

Edmund Husserl 19
Ego 325, 333, 334
ego 328, 330, 331, 332, 335, 336, 337
eksistensialisme 143

el-Fadl 197, 216, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258
Emanasi 134
emanasi 96, 97, 98, 106, 135
Epochè 117, 127
epochè 20, 117, 127
ETIKA 285
Etika 162, 282, 285, 289, 297, 298, 299
etika 18, 144, 162, 218, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 331, 372

F

Fatwa 192, 197, 198, 241, 244, 250, 276
Fazlur Rahman 157, 220, 221, 231, 234, 238, 271, 272, 348, 358
Feminisme 178, 179, 180, 181, 182,, 183, 184, 187, 188, 189, 192, 199 207, 208, 209, 235

G

Galileo 46
Gender 177
Gender 157, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 188, 190, 192, 200, 205, 208, 209, 210, 216, 218, 219, 234, 383
geneologi 167, 179, 184, 201, 243
grandnarrative 140, 206
Gus Dur 169, 175, 275, 276, 277, 278, 281

H

Hebrew 303
Hermeneutika 20, 165, 166, 175
hermeneutika 19, 20, 21, 158, 165, 167, 253, 254, 258

I

Ibn Miskawaih 291, 292, 295
I'jaz Al-Qur'an 58
I'jaz al-Qur'an 58
i'jaz al-Qur'an 33, 49, 56, 67, 68
Illuminasi 109, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 131, 132, 135, 137, 138, 143, 164
innate ideas 114
intentionality 109
Intuitif 109
Intuitif 109, 119, 124, 129, 130, 133, 134, 143, 164, 383
Iqbal 318, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 371
Isyraqiyah 121

K

Kant 6, 20, 26, 114, 115, 116, 141, 159, 174, 292, 293
Khudi 325, 328, 330, 331, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341
Konstantin 309

L

langue 169
Logika 12, 27, 113, 118, 169
logika 6, 8, 9, 11, 22, 81, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 130, 137, 138, 168, 223, 360, 369

M

Madani 58, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 271, 273, 274, 275, 278, 279
Marxis 158, 182, 232
Masarrah 85
Mernissi 191, 192, 194, 209, 212, 226, 233

metafisik 130, 137, 143, 290, 291, 292
Metodologi 8, 14, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 141, 157, 161, 165, 168, 212, 221, 233, 234, 244, 245, 247, 248, 251, 254, 255
Mi'raj 334
Mitos 142, 227, 361
Monoteisme 345, 347
monoteisme 75, 347, 348
Moral 37, 189, 216, 246, 248, 249, 285, 286, 287, 290, 292, 293, 297, 298, 299, 316, 339
Muhajirin 310, 311, 316
Muhammadiyah 4, 27, 238, 259
Munasabah 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 78, 81
Mu'tazilah 346, 350, 351, 352, 354

N

Nurcholish Madjid 85, 262, 264, 266, 267
Nusyuz 228, 229

O

ontologi 5
Otoritarianisme 238, 240, 241, 243, 244, 245, 250, 251, 252, 258, 259

P

paganisme 311
Pancasila 276, 278, 281
Paradigma 6, 9, 12, 110, 146, 232, 383
paradigma 5, 8, 9, 11, 14, 20, 21, 25, 140, 172, 222, 274
parole 169
perennialisme 295
Peripatetik 84, 94, 97, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 131, 132, 137
Piagam Madinah 266, 267, 310, 324
Plato 37, 94, 95, 288, 289, 290, 291, 330
Positivisme 5, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 110, 140, 141, 142, 145, 146, 205, 209
Puritanisme 239

R

Rasionalisme 84, 328, 353, 373
Rasyid Ridha 67, 74, 82, 225, 233
relativisme 222, 253
responsa 241
Rumi 118, 330, 334

S

salaf 158
Sayyid Quthb 67, 158
Sex 208
sex 177, 178
signified 169
signifier 169
silogisme 123, 130, 137, 143
Sina 4, 6, 27, 85, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 105, 121, 153, 354
sunnatullah 270, 351, 365
Syari'ah 190, 197, 270

T

tafkik 172
Tafsir Ilmi 30, 31, 32, 34, 37, 40, 42, 44
Tantawi Jauhari 34, 36, 37, 43
tanzih 90, 350
Teleologis 287
Teodisi 345, 347, 352, 353, 371
theoretical framework 8, 22

U

Urdu 327

V

verstehen 133

Y

Yerusalem 306
Yunani 30, 42, 84, 94, 96, 113, 117, 127, 264, 268, 269, 302, 309, 347

Z

zindiq 101

SUMBER TULISAN

Bagian Pertama

Kritik Epistemologi dan Pembangunan Tradisi Ilmiah

1. Filsafat Ilmu dan Posisinya dalam Kegiatan Ilmiah dalam *Tsaqafah*, Vol. 4 No. 1 Jumadal Ula 1429
2. Epistemologi Penafsiran Ilmiah al-Qur'an, dalam *Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1 April 2011
3. Signifikansi *'Ilm al-Munâsabah* dalam Studi Al-Qur'an, dalam *Tsaqafah*, Vol. 4, No. 1 Jumadal Ula 1429
4. Kritik Ibn Rusyd terhadap Pandangan para Filosof tentang Ketuhanan, dalam *Tsaqafah*, Vol. 4, No. 2 R. Tsani 1429
5. Pengetahuan Intuitif Model Husserl dan Suhrawrdi, edisi revisi dari artikel "Kesadaran Intuitif *Plus* Cahaya Ilahiyah (Husserl di Muka Cermin Suhrawardi)", dalam *Tsaqafah*, Vol. 4, No. 2 R. Tsani 1429

Bagian Kedua

Wacana Pemikiran Islam Kontemporer

6. Pemikiran Islam kontemporer, antara Mode Pemikiran dan Model Pembacaan, dalam *Tsaqafah*, Vol. 8, No. 2 April 2012
7. Bangunan Wacana Gender, edisi revisi dari artikel "Membaca Wacana Gender, Framework Studi Islam dan Isu-Isu Kontemporer", dalam *Tsaqafah*, Vol. 2, No. 2 2006/1427

8. Tafsir Gender Amina Wadud—> sumber belum Terlacak
9. Membongkar Logika Penafsir Tunggal Agama, dalam *Tsaqafah*, Vol. 5, No. 1 Dzul Qa'dah 1429
10. Wacana Masyarakat Madani: Dialektika Islam dengan Problem Kebangsaan, dalam *Tsaqafah*, Vol. 6, No. 1 April 2010

Bagian Ketiga

Etika dan Problem Pamaknaan

11. Perspektif Etika dalam Studi Filsafat, dalam *Tsaqafah*, Vol. 3, No. 1 Dzul Qa'dah 1428
12. Etos Dimanis dalam Islam, Memaknai Substansi Hijrah, dalam *Tsaqafah*, Vol. 3, No. 1 Jumadal Ula 1428
13. Sir Muhammad Iqbal: Esensi Filsafat Ego dalam *Asrari Khudi* — sumber belum Terlacak
14. Antara Teodesi dan Monoteisme, Memaknai Esensi Keadilan Ilahi, dalam *Tsaqafah*, Vol. 7, No. 2 Okt 2011

BIODATA PENULIS

SUJIAT ZUBAIDI, kelahiran Lamongan, 1 Januari 1964 ini adalah dosen tetap Fakultas Ushuluddin dan Pendidikan Kader Ulama (PKU) di Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor Ponorogo. Mengenyam pendidikan Menengah dan Atas di Kulliyyatul Mu'allimin al-Islamiyyah Pondok Modern Gontor Ponorogo (1980-1985). Menyelesaikan S1 di Fakultas Ushuluddin, jurusan Perbandingan Agama, IPD Gontor (1990), S2 Konsentrasi Pemikiran Islam di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatera Utara Medan (2002), dan S3 Konsentrasi Pemikiran Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya, sejak Oktober 2010 (dalam penyelesaian).

Karya-karyanya yang telah dipublikasikan adalah: Ilmu Perbandingan Agama, Raudhah Press Medan (2000), Editor buku Kedokteran dalam Al-Qur'an, Tafsir Tematis atas Ayat-ayat Medis, Bina Insani Medan, (2001), Bersama Dr. Dihyatun Masqon menulis buku Panduan Haji dan Umrah, Darusssalam University Press, Gontor (2008), Kontributor 15 entri di Ensiklopedi Akidah Islam, Prenada Media Grup, Jakarta, 2009 Tim penulis buku Menafsirkan Tradisi dan Modernitas; Ide-ide Pembaruan Islam, Pustaka Idea Surabaya (2011), Tim Penulis Buku Pemikiran Islam Kontemporer, Pustaka Idea Surabaya (2011), Bersama Mohammad Muslih menulis

buku Kritik Epistemologi & Model Pembacaan Kontemporer, LESFI Yogyakarta (2013). Selain itu menulis beberapa artikel ilmiah yang telah diterbitkan di pelbagai jurnal, Jurnal *Ibrah* Medan, Jurnal *Kalimah*, dan Jurnal *Tsaqafah* (ISID Gontor).

MOHAMMAD MUSLIH, menyelesaikan studi pada bidang Filsafat Islam di IAIN Suka Yogya. Menerima sertifikat sebagai Pendidik Profesional di Bidang Filsafat Ilmu tahun 2010. Menjadi peneliti pada CIOS (Centre for Islamic and Occidental Studies) Darussalam University Gontor. Beberapa karyanya memperoleh sukses besar, antara lain: a). Religious Studies, Problem Hubungan Islam-Barat, b). Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan. c). Pengantar Ilmu Filsafat, d). Bangunan Wacana Gender, e). Pengetahuan Intuitif Model Husserl dan Suhrawardi, f). Filsafat Umum, g). Integrasi Ilmu, Isu Mutakhir Filsafat Ilmu. Dan, dalam waktu yang tak lama lagi, bisa dinikmati karyanya tentang Pengembangan Sains Islam yang diangkat dari karya disertasinya. Ia juga menjadi penyunting dan editor beberapa buku, di samping aktif menulis di berbagai media seperti: Jurnal Kalimah, Jurnal At-Ta'dib, Jurnal Wacana, Jurnal Tsaqafah, Jurnal Episteme, jurnal Tahrir, dan lain-lain. Sejak tahun 2010, menjadi reviewer pada Jurnal Ulul Albab dan Jurnal El-Harakah (UIN Malang).

PANCASILA

KETUHANAN YANG MAHA ESA

KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB

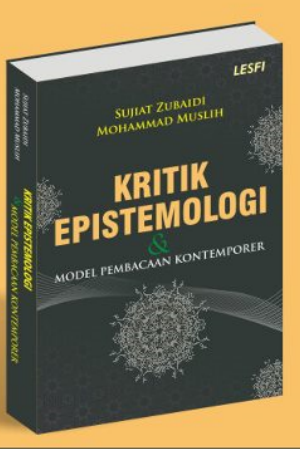
PERSATUAN INDONESIA

KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN

KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

جامعة دار السلام كونتور

UNIVERSITY OF DARUSSALAM GONTOR



EPISTEMOLOGI adalah pembahasan tentang reason (Immanuel Kant), *episteme* (Michel Faucoult), dan *scientific paradigm* (Thomas S. Kuhn), *al-'aql* seperti *al-'aql al-islami* (Mohammad Arkoun), *'aql al-'arabiy* (Mohammed Abied al-Jabiri), ada yang menggunakan istilah *al-khithab* [*al-khitab al-diniy*, Nasr Hamid Abu Zayd], yang tumbuh di atasnya ilmu pengetahuan dan tradisi. Ujud dari epistemologi adalah aliran-aliran pemikiran, madzhab pemikiran atau *school of thought*. Dengan demikian, aktifitas ilmiah, teori, produk-produk ilmu terlahir dari madzhab-madzhab besar pemikiran. Kritik (critique, naqd) atau critisism merupakan spisies dari aktivitas membaca (*qira'ah*) sekaligus merupakan sistem metodologis dari kerja ilmiah. Kritik epistemologi, dengan demikian, adalah membaca *'aqal*, *reason*, *episteme*, *scientific paradigm*, *khithab*, dan *discourse* di balik bangunan keilmuan, filsafat, tradisi, dan bahkan peradaban.

Sebagai satu model pembacaan, kritik dimaksudkan sebagai cara membaca yang tak terbaca dalam pembacaan tradisional dan modern, untuk mengambil makna lebih dari sekedar yang tampak, yang harfiah. Inilah model pembacaan kontemporer (*qirā'ah mu'āshirah*) itu secara sederhana bisa digambarkan. Kritik epistemologi mengajak untuk menganalisis struktur pemikiran di satu sisi, dan melakukan penelusuran tehadap proses pembentukan pemikiran di sisi yang lain.

LESFI LEMBAGA STUDY FILSAFAT ISLAM

ISBN 978-979-5670-40-7